جمهورية السودان العربية

جامعة أم درمان الإسلامية

كلية الشريعة والقانون

كلية الدراسات العليا

شعبة أصول الفقه

اعتبار العقل ودلالته

في

إثبات حجيّة مصادر التشريع

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه

إعداد الطالب : بدر الدين محمد طارق عاري

إشراف الأستاذ الدكتور : محمد الحسن البغا

لعام ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م

دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجية مصادر التشريع
المؤلف الرئيسي:	عاري، بدر الدين محمد طارق
مؤلفين آخرين:	البغا، محمد الحسن(مشرف)
التاريخ الميلادي:	2009
موقع:	أم درمان
الصفحات:	1 - 417
رقم MD:	560864
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	جامعة أم درمان الاسلامية
الكلية:	كلية الشريعة والقانون
الدولة:	السودان
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	العقل في الإسلام، القواعد العقلية الاستدلالية، الفكر الإسلامي، الحجج و البراهين، امصادر التشريع الإسلامي، القرآن الكريم، السنة النبوية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/560864

© 2016 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

اعتبار العقل ودلالته
في إثبات حجّيّة مصادر التشريع

اعتبار العقل ودلالته

في

إثبات حجية مصادر التشريع

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه

إعداد الطالب: بدر الدين محمد طارق عاري

إشراف الأستاذ الدكتور: محمد الحسن البغا

لعام ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

إهداء

إلى السرّ المكنون في البركة والعطاء

إلى المنبع المتدفق بالرّحمة والدعاء

إلى والديّ الكريمين

"حفظهما الله تعالى"

استهلال :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خصّ ذاته العليّة بالتفرد دون الخلائق الكونيّة والسماويّة، وخصّ عباده بنور العقل والعرفان ، فهداهم بجوده إلى معرفة نور وجوده وظهور شهوده في مقام العرفان و مرام الإحسان.

سبحانه من عجزت العقول عن إدراك ماهيّته، وأذعنت بالحاجة إلى بيانه و شرعه ، فقصرت عن مطلق الإدراك ، وتكلّفت بالفهم والنفي والإثبات.

والصلاة والسلام الأتمّان الأكملان على سيدنا وسندنا محمد وآله الكرام، وأصحابه الفخام، إلى يوم القيام، وعلى أتباعه خلاصة أهل الأديان.

مقدمة المناقشة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خصَّ ذاته العليّة بالتفردِ دون الخلائق الكونيَّة والسماويَّة، وخصَّ عباده بنور العقلِ والعِرفان ، فهداهم بجودهِ إلى معرفة نور وجوده وظهور شهوده في مقام العِرفان ومرام الإحسان.

سبحانه من عجزتِ العقولُ عن إدراك ماهيَّته، وأذعنتْ بالحاجة إلى بيانه و شرعه ، فقَصُرتْ عن مطلقِ الإدراك ، وتكلّفتْ بالفهمِ والنفي والإثبات.

والصلاة والسلام الأتمَّان الأكملان على سيدنا وسندنا محمدٍ وآله الكرام، وأصحابه الفخام، إلى يوم القيام، وعلى أتباعه خُلاصةِ أهل الأديان.

بادئ ذي بدء لا بدّ وأن أستهل الكلام بالشكر والثناء على من كان لهم الفضل بعد الله تعالى في إتمام هذا الأمر ، بأن أقدِّم خالص شكري وعظيم امتناني إلى أسرةِ جامعةِ أمَّ درمانَ الإسلاميةَ ، وأسرةِ مجمعِ النورِ الإسلامي على ابتعاثي لدراسة مرحلة الماجستير في أصول الفقه الإسلامي.

كما وأتقدم بجزيل الشكر ، وصادق العرفان لفضيلة أستاذي الدكتور محمد الحسن البغا ، الذي تكرم عليَّ بقبول الإشراف على رسالتي هذه ، فشملني بعطفه ورعايته السابغة، إذ فتح لي قلبه وعقله، فكان لتوجيهاته السديدة وإرشاداته القيِّمة أكبر الأثر في إعداد هذه الرسالة على هذه الصورة ، فجزاه الله خير الجزاء عن الإسلام والمسلمين ، وأمدَّ الله في عمره نبراساً لخدمة هذا الدين والدعوة إليه.

كما أتقدم بوافر الشكر، وجزيل العرفان، وخالص التقدير إلى السادة رئيس وأعضاء لجنة المناقشة على ما سيتفضلون به من توجيهات سديدة تغني هذه الرسالة ، وتوصلها إلى الوجه الأكمل إن شاء اللهُ تعالى ، داعياً العلي القدير أن ينفعني بهم ، وأن يحفظهم ذخراً للعلم وأهله.

وبعد:

عنوان هذا البحث (اعتبارُ العقلِ ودلالتُهُ في إثباتِ حجيَّة مصادرِ التشريع)

قصدت فيه توضيحاً لدور العقل كأداةٍ مستخدمةٍ في إثباتِ قطعيَّةِ الأصول الفقهيَّة وحجيَّتها في استنباط الأحكام.

منتهجاً في ذلك مسلك علم التكشيف والذي يقوم على جمع ما تفرق من مادةٍ علميّةٍ في مراجع شتى ووضعها في مؤلَّفٍ واحد، وهيكلة ذلك بطريقةٍ منهجيّةٍ حديثةٍ يسهل من خلالها الوصول إلى ما

تناوله علماء المنطق والأصول من قضايا علميّة تبرز قطعيّةَ الأصولِ الشرعيَّةِ ومقدماتِها وفق دلالة المنهج العقلي السليم.

و لم يقتصر البحث على التكشيف لما ورد من آراء وأفكار ، بل كان الجهدُ معنِيّاً بتقديمها وفق أسلوبٍ منهجيٍّ علميٍّ يرتقي في درجات الوضوح والبيان الفكري.

لذا مهدت لهذه الدراسة بقاعدةٍ منطقيّةٍ أساسيّةٍ تنطلق منها ، وذلك بوضع تصوّرٍ واضح وشامل حول العقل وقواعده ومنهج عملياته في التصوّر و تشريعِ الأحكام، وبيان دلالته وأثرِها في الأصول الفقهيّة وفق منهج علماء هذا الفن.

تجلّت هذه القاعدة عند بيان طرق العقل في إصداره للحكم وفق مسلك الدلالة العقلية ومسلك الدلالة المنطقيّة، والحديث عن القواعد العقليّة التي ينتهجها العقل في عملياته الفكرية من قواعد بديهية وقواعد مستنبطة وبيان أصل هذه القواعد ومنشئها ،حيث شكّل ذلك بمجموعه محوراً مناسباً للبحث المنطقي في دراسة حجيّة المصادر التشريعيّة المعتبرة.

- إنّ أهميّة هذه الرسالة تتجلى بعدةِ نقاطٍ، من أهمّها:

١- تحديدُ مفهومٍ منطقيٍّ أصوليٍّ حول حقيقة العقل، ومجالاته، وقواعده، ومدى إمكانيّة التعامل من خلاله فيما يخصُّ الجانبَ التشريعي .
٢- تحديدُ المنهج العقلي وآلياته وفق المنهج الأصولي، واعتبار أدلّته عند العلماء الأصوليين في إثبات الأصول الشرعيّة.
٣- تحديدُ القواعدِ والموازين العقليّة التي يستند إليها العقل في إصداره للأحكام، وتبني المواقف والنتائج منها ،ومعرفة مستوياته المعرفيّة المعتمدة لديه في إطار الدائرة التشريعيّة.
٤- العقلُ أداةُ فهمٍ واستنباطٍ وإثباتٍ ، لا أداةَ تشريعٍ مستقلةٍ للأحكام.
٥- استقصاءُ الآراءِ المنطقيّة والفكريّة لدى العلماء الأصوليين فيما يخصّ هذا الجانب، المنثورة في كتبهم ، ووضعها في كتابٍ خاص يسهل على طالبِ هذا الفن الوصول إليها.

- ولقد خرجَتْ هذه الرسالة بنتائج متعددة لعل من أهمّها:

١- إفرادُ المسلكِ العقلي ومنهجِه – ضمن إطار العلم الأصولي- في بحثٍ منهجيٍّ مستقلٍّ، يسهل فيه على طالب هذا العلم الوصول إليه والفهم له.
٢- الربطُ العلميُّ المتوازنُ فيما اشتمله هذا البحث من مفرداتٍ متنوعةٍ بين علميِّ المنطق والأصول، بآليَّة التوضيح والتنسيق الهادف إلى إيجاد تصوُّرٍ شاملٍ ومتكاملٍ ، قائمٍ على

التأصيل المنطقي لماهيَّة العقل ومجالاته وبيان قواعده ، وكيفيَّة تفعيل ذلك في المباحث الأصوليّة.

٣- بيانُ الدلالةِ العقليّةِ وأثرِها وفقَ منهجِ علماءِ الأصول، وذلك بعد التقديم لهذه الدراسة بتعريفٍ شاملٍ للعقل وقواعده في التصوُّر والتحكيم.

٤- عملتُ على وضع تقسيمٍ منطقيٍّ لآليَّةِ عملِ العقلِ في إصدار الحكم تحت ما يسمى منهج الدلالة العقليّة(المعقول)، ومنهج الدلالة المنطقيّة الفكريّة، حيث جاءت دراسة كل أصلٍ فقهي وفق هذين المنهجين أو من خلال أحدهما.

٥- عمدتُ إلى وضع تأصيل منطقيٍّ للقواعد البديهيّة والموازين الفطريّة لدى العقل ببيان المفاهيم المنشئة لها، وذلك بتقسيم هذه المفاهيم إلى قسمين: مفاهيم التصوُّر الفكري، ومفاهيم التصديق العقلي.

٦- عملتُ على تكييفِ الدراسةِ المنطقيَّةِ للأصولِ الفقهيَّةِ بطريقةٍ علميَّةٍ واضحةٍ تقوم على بيانِ المفهوم العام لذلك الأصلِ ، ثمَّ بيانِ الحاجة المنطقيِّة له ، ثم ذكر أوجه الدلالات العقليّة والمنطقيّة في إقامة الحجَّة على إثباتِهِ وبيانِ درجتِهِ بين الأصول .

وأخير أتوجه إلى السادة أعضاءِ لَجنة المناقشة بالاعتذار عمّا ورد في الكتاب من تقليصٍ في قياس خط الكتابة اجتهاداً مني في عدم الإطالة الكميّة لعدد صفحات هذه الرسالة، ملتمساً من سيادتكم سَعَةَ الصدرِ ورجاحةَ الفكرِ والتقييم ، داعياً الله العليّ القدير أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يوفقنا لما يحب ويرضى، وأن يجعله في ميزان أعمالنا يوم القيامة، وأن يرزقنا السداد في القول والعمل، إنّه سميع مجيب.

والحمد لله ربِّ العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده، وهدانا إلى تصدير الكلام بتمجيده، وألهمنا الإقرار بكلمة توحيده، وبعثنا على طلب الحقّ وتمهيده، والصلاة على سيدنا محمد وآله المخصوصين بتأييده وبعد:

فإنّ الأصول في أيّ علم من العلوم لتعتبر الأساس الذي ترتكز وتقام عليه في وجودها واستمراريَّتها، وعلم أصول الفقه يمثل قاعدة الشرع، وأصل يردُّ إليه كلّ فرع، أجمع العلماء على أنّه من أدقّ علوم الشريعة منزلةً، ومن أكثرها فائدةً وأثراً، يتوصل به إلى فهم الخطاب الشرعي، وتعرف به أسراره ومقاصده ومراميه، فتبنى عليه الأحكام.

وعلمٌ هذا شأنه لابدّ وأن يكون مبنيّاً على أساسٍ قويٍّ ومتينٍ،وفي ذلك يقول الغزالي[1]: (وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي و الشرع. وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل؛ فإنّه يؤخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل؛ فلا هو تصرُّف بمحض العقول، لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيٌّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد)[2].

لذا كانت أصول الفقه في الدين قطعيّةً لا ظنيّةً، والدليل على ذلك أنّها راجعة إلى كليّات الشريعة، وبالاستقراء المفيد للقطع، وما كان كذلك فهو قطعي.

و أمّا بيان كونها غير ظنيّة فمن أوجه:

- أحدها: أنّها ترجع إمّا إلى أصول عقليّة، وهى قطعيّة. وإمّا إلى الاستقراء الكلّي من أدلّة الشريعة وذلك قطعيٌّ أيضاً، والمؤلف من القطعيّات قطعي .

- والثاني: أنّها لو كانت ظنيّة لم تكن راجعة إلى أمرٍ عقلي، إذ الظنّ لا يقبل في العقليّات، ولا إلى كلّي شرعي لأنّ الظنّ إنّما يتعلق بالجزئيّات.

- والثالث أنّه لو جاز جعل الظنّي أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق .

[1] هو محمّد بن محمّد الطوسيّ، أبو حامد الغزالي، اشتغل بعلم الكلام ردحاً من الزمن، ثمّ كانت خاتمة أمره الإقبال على الحديث ومجالسة أهله. مات سنة خمسٍ وخمسمائة. (وفيات الأعيان ، ابن خلكان، أحمد بن محمد،ج٤/ص٢١٦ ـــ ٢١٩، بيروت، مطبعة الغريب).

[2] المستصفى في علم الأصول؛ لمحمد بن محمد الغزالي أبو حامد: ج١/ ص٣٣، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣ تحقيق : محمد عبد السلام عبد الشافي.

إنَّ الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به لأنّه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمال الاختلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء والقوانين الكليّة.

ثمَّ إنَّ المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلّة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعيّة ، وهي:

إمّا "عقليّة" كالراجعة إلى أحكام العقل الثلاثة - الوجوب والجواز والاستحالة- وإمّا "عاديّة" وهي تتصرف ذلك التصرُّف أيضاً؛ إذ من العادي ما هو واجب في العادة أو جائز أو مستحيل، وإمّا "سمعيّة" وأجلُّها المستفاد من الأخبار المتواترة في اللفظ بشرط أن تكون قطعيّة الدلالة، أو من الأخبار المتواترة في المعنى أو المستفاد من الاستقراء في موارد الشريعة.

والأدلّة العقليّة إذا استعملت في هذا العلم فإنّما تستعمل مركبةً على الأدلّة السمعيّة، أو معينةً في طريقها، أو محققةً لمناطها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلةً بالدلالة. لأنّ النظر فيها نظر في أمرٍ شرعيٍّ، والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام.

فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلّة الشرعيّة - ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور معدوم أو في غاية الندور- وإنّما الأدلّة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلّة ظنّية تضافرت على معنىً واحدٍ حتى أفادت فيه القطع .

إنّ إثبات المصادر الشرعيّة إنّما تعتمد على الطرق المذكور آنفاً ، والمتضمنة للاستقراء والأصول العقليّة، بالإضافة إلى ما ورد من أثارٍ قطعيّةٍ من النصِّ الشرعي.

وعلى ذلك فقد قصدت في هذا البحث العمل على توضيح دور العقل كأداةٍ مستخدمةٍ في إثبات حجيّة الأصول الشرعيّة المعتمدة في استنباط الأحكام، وذلك اعتماداً على المرجعيّات والموازين العقليّة المعتبرة عند أهل المنطق والأصول ، دون التصدي إلى أدلّة الإثبات الشرعيّة من كتاب وسنّة..

انطلاقاً من تخصيص هذه الرسالة في استقصاء الآراء المنطقيّة للعلماء الأصوليّين نحو إبراز اعتبارية العقل ودلالاته الفكرية في إثبات حجيّة مصادر التشريع الإسلامي ، ضمن إطار موازين العقل ومرجعياته ، لتكون البحث الرديف لما تناوله علماء الأصول في هذا الخصوص.

وفيما يأتي ذكر لمشكلة البحث وأهميّته، ومنهجيّة البحث وخطته .

مشكلة البحث :

إنّ ما يقوم به الباحث اليوم من الاستقراء لآراء المفكرين والعقلاء المنطقيين و الشرعيين، فيما يخصُّ إدراك ماهيّة العقل وحقيقته، وطبيعة موضوعه ومن ثم الانتقال إلى دور هذا العقل في مجال من المجالات ، وخاصة منها موقفه من التشريع الإسلامي الحنيف .

فإنّ الباحث ليقف أمام أربع اتجاهات إثر ذلك؛ وهي:

١- إمّا إهمال دور العقل كليّاً في بناء الحكم ، والتروع إلى النصِّ الشرعي في إيجاد ذلك فقط .

٢- أو اعتماد العقل المصدر الوحيد في إصدار الحكم، دون أخذ النصِّ الشرعي في الاعتبار.

٣- أو اعتبار العقل مصدراً مشرِّعاً للحكم، يرجع إليه كما هو الحال في الرجوع إلى القرآن والسنّة.

٤- وإمّا تبني العقل كمرجعيّة في إثبات المصدر الشرعي المصدر للأحكام من جهة ، ومن جهة أخرى الاعتماد عليه في الاستنباط من النصّ الشرعي كآلية توضيحية مبيّنه له .

وعليه فإنّ هذه الإشكاليّة كانت الدافع المحرِّض في البحث عن الحق و الصواب في ذلك ، وبيان آراء العلماء من أهل الأصول والمنطق، ومن ثمَّ التطلع إلى معرفة حقيقة العقل ودوره بالنسبة للتشريع الإسلامي بما يوافق ومنطلقات الدين الإسلامي الحنيف .

صعوبات البحث :

تبرز مشكلة هذا الموضوع في الدراسة، بأنّه صعب وموزع في كتب الأصول والكلام، فقد بحثه الأصوليون في كتبهم ومصنفاتهم ، واجتهد علماء الكلام في التفصيل فيه والبحث.

لذا كان لا بدّ من جمعه والحديث عنه في كتاب مستقل، وهذا يتطلب من الباحث أن يكون على دراية شاملة في علم المنطق وأصوله من جهة ، وعلم الأصول وضوابطه من جهة أخرى، وأن يبذل قصارى جهده وطاقته لإنجاز هذا العمل، طمعاً أولاً و آخراً في نيل رضا الرحمن الرحيم.

أهمية البحث وهدفه:

تتجلى أهميّة هذا البحث فيما يلي:

١- تحديد مفهوم منطقي أصولي حول حقيقة العقل، ومجالاته، وقواعده، ومدى إمكانيّة التعامل من خلاله فيما يخصُّ الجانب التشريعي .

٢- تحديد المنهج العقلي وآلياته وفق المنهج الأصولي، واعتبار أدلّته عند العلماء الأصوليين في إثبات الأصول الشرعيّة.

٣- تحديد القواعد والموازين العقليّة التي يستند إليها العقل في إصداره للأحكام، وتبني المواقف والنتائج منها ،ومعرفة مستوياته المعرفيّة المعتمدة لديه في إطار الدائرة التشريعيّة.

٤- العقل أداة فهمٍ واستنباطٍ وإثباتٍ ، لا أداة تشريعٍ مستقلةٍ للأحكام.

٥- استقصاء الآراء المنطقيّة والفكريّة لدى العلماء الأصوليين فيما يخصّ هذا الجانب، المنثورة في كتبهم ، ووضعها في كتاب خاص يسهل على طالب هذا الفن الوصول إليها.

ميزة البحث:

لمّا كان علم الأصول من أهم العلوم التي يرتكز عليها التشريع الإسلامي ، كان جهد العلماء وانشغالهم في هذا الباب واسعاً وشاملاً ، تضافرت فيه جهودهم في البحث والتأصيل ووضع الضوابط التي من شأنها بيان الطريق والمنهج الذي على العالم المجتهد الحذو فيه سعياً في بناء الأحكام الفقهية لما يطرأ في واقع الأمّة من حوادث ووقائع مستجدَّة.

وللناظر المستقرئ في كتب هؤلاء العلماء أن يجد أنَّ علم أصول الفقه أصبح من العلوم التي امتازت بالضبط والتقعيد والتقنين على وجه قد لا يحتمل الزيادة فيه ولا النقصان.

الأمر الذي يجعل الكاتب المستجدَّ في بحر هذا العلم ومواضيعه يدور في محيط دائرة ما ألَّفه وقعَّده علماء الأصول الأوائل ، و آلته في ذلك الاستقراء والاستنباط ، والتحليل والجمع بين آراءهم ومذاهبهم ، أو العمل على استخلاص اللطائف والنكت المدوَّنة بين طيّات كتبهم.

فما من مؤلِّف أصوليٍّ في عصرنا الحديث إلاّ وهو فيما يكتب عالة على ما كتبه علماء الأصول السلف، وإنَّما كان محور الإبداع والتأليف لديه منطوياً على إفراد الموضوعات المتناثرة والمتداخلة في كتب الأصوليين القدامى، أو على صياغة المصطلحات بألفاظ وعبارات أقلِّ سهولةً وفهماً ممَّا كانت

عليه، و على إبراز هذا العلم وفق شكليَّة فنِّ التأليف الحديث من تبويبٍ وتفصيلٍ وتقسيمٍ و عزوٍ وتحقيقٍ.

ولعلِّي متَّبعٌ لا مبتدعٌ في إنشاء هذه الرسالة مسلك علمائي الأفاضل دراسةً وبحثاً في استقصاء مفردات موضوعاتها بآلة الباحث المعاصر لهذا العلم خصوصاً ، بما أمكنني من استقراء للآراء ، واستنباط للنتائج والحقائق الأصوليّة المتفرعة ، وضبطها بمنهجيَّة الجمع والتحليل، ليرتسم بين جنبات هذه الرسالة محورٌ أصوليٌّ متكاملٌ ومستقلٌ حول مفهومٍ طالما تناثرت أفكاره بين ثنايا أبحاث ومؤلفات علماء الأصول.

إلاّ أنّ لهذه الرسالة – والله أعلم- ما يميِّزها من حيث الإجمال والتخصيص ، والتكييف والتقسيم؛ ومن ذلك:

١- إفراد المسلك العقلي ومنهجه – ضمن إطار العلم الأصولي- في بحثٍ منهجيٍّ مستقلٍّ، يسهل فيه على طالب هذا العلم الوصول إليه والفهم له.

٢- الربط العلمي المتوازن فيما اشتمله هذا البحث من مفردات متنوعة بين علميِّ المنطق والأصول، بآليَّة التوضيح والتنسيق الهادف إلى إيجاد تصوُّرٍ شاملٍ ومتكاملٍ ، قائمٍ على التأصيل المنطقي لماهيَّة العقل ومجالاته وبيان قواعده ، وكيفيَّة تفعيل ذلك في المباحث الأصوليّة.

٣- شموليَّة البحث وسعته ضمن إطار موضوعه المحدد، مع كثرة الأفكار والتقسيمات فيه، مجتهداً في ذلك – قدر المستطاع- إيجاد ترابط متناغم فيما بينها وفق مسلك معيَّن سوف يأتي توضيحه عند الحديث عن المنهج البحثي المتبع في هذه الرسالة.

٤- بيان الدلالة العقليّة وأثرها وفق منهج علماء الأصول، وذلك بعد التقديم لهذه الدراسة بتعريفٍ شاملٍ للعقل وقواعده في التصوُّر والتحكيم.

٥- عملتُ على وضع تقسيم منطقيٍّ لآليّة عمل العقل في إصدار الحكم تحت ما يسمى منهج الدلالة العقليّة(المعقول)، ومنهج الدلالة المنطقيّة الفكريّة، حيث جاءت دراسة كل أصلٍ فقهي وفق هذه المنهجين أو من خلال أحدهما.

٦- أتيت بالقواعد العقليّة مقسَّمةً إلى قسمين هما: القواعد الفطريّة العقليّة (والمعروفة بالبديهيات)، والقواعد العقليّة المستنبطة (بقسمَيْها).

٧- عمدت إلى وضع تأصيل منطقيٍّ للقواعد البديهيّة والموازين الفطريّة لدى العقل ببيان المفاهيم المنشئة لها، وذلك بتقسيم هذه المفاهيم إلى قسمين: مفاهيم التصوُّر الفكري، ومفاهيم التصديق العقلي.

٨- عملت على تكييف الدراسة المنطقيَّة للأصول الفقهيَّة بطريقة علميَّة واضحة تقوم على بيان المفهوم العام لذلك الأصل ، ثمَّ بيان الحاجة المنطقيِّة له ، ثم ذكر أوجه الدلالات العقليّة والمنطقيّة في إقامة الحجَّة على إثباته وبيان درجته بين الأصول .

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنني لم أقف خلال كتابة هذه الرسالة على مؤلَّفٍ أصوليٍّ حديث تناول وبشكلٍ مستقلٍ دراسةً منهجيَّةً للمسلك العقلي وطرقه في إثبات الأصول الفقهيّة .
أسأل الله عزَّ وجلَّ الإخلاص والتوفيق والسداد، إنَّه سميعٌ قريبٌ مجيبٌ.

منهج البحث :

بعد الالتجاء والاعتصام بالله تعالى، ثمَّ استفراغ الوسع والطاقة – على قلَّتها- بدأت السير في البحث والنظر حول كلّ ما يتصل بموضوع الدراسة ، منتقلاً في ذلك بين آراء المناطقة من جهة، وآراء الأصوليين من جهة أخرى، سعياً مني في التوصل إلى مناط و جوهر العلاقة الفكريّة العقليّة مع الأصوليّة التشريعيّة في ضوء التصوّر العلمي عند العلماء المسلمين، وجمع تلك المعلومات في إطار هذا البحث.

لذا كان منهجي في هذا الكتاب ينطلق وفق خطة علميّة تتناسب مع علميّ هذا البحث؛ هما علم المنطق، وعلم الأصول. وبالتالي كان لابدّ وأن يكون قوام منهجيّة هذا البحث قائمةً على الجمع والتحليل والاستقراء والاستدلال والمقارنة والاستنباط، على حسب ما تقتضيه القضيّة المدروسة.

ولقد اتبعت في ذلك مايلي:

١- العمل على إيجاد أسسٍ ثابتة تشكل القاعدة الأساسيّة التي ينطلق منها محور الدراسة، وذلك بوضع تصوّر واضح حول العقل وقواعده، ومنهج عملياته في التصوّر والإدراك وتشريع الأحكام، ثمّ بيان مكانة الدلالة العقليّة وفق منهج علماء الأصول والكلام، وأثرها في إثبات وفهم الأصول الشرعيّة.

٢- الانطلاق من فهم العلاقة بين المنهج العقلي ودلالاته،والمنهج الأصولي وضوابطه في اعتبار العقل وأدلتّه، وإبراز أثر ذلك في إثبات حجيّة الأصول الفقهيّة ومصادرها وفق المنهج الأصولي.

٣- تكيّفت الدراسة المنطقيّة – وفق المنهج العقلي- للأصول الفقهيّة في إطار منهج علماء الأصول؛ وفق ترتيب منهجي تجلّى بما يلي:

أ- تعريف عام حول الأصل المراد دراسته ، بمقدار يتناسب وما تقتضيه الدراسة المنطقيّة له.

ب- بعد ذكر التعريف تأتي مرحلة الدراسة المنطقيّة للأصل؛ وذلك من خلال:
- بيان الحاجة المنطقيّة الدافعة بالعقل إلى إقراره بمصدريّة هذا الأصل.
- بيان الأدلّة المنطقيّة والآراء الفكريّة التي ذكرها العلماء في إثبات حجيّة المصدر التشريعي أو الأدلة المنطقيّة الواردة في نفي الأخذ به.
- مناقشة الآراء والترجيح بينها.

٤- وضع المقدمات والمعطيات المنطقيّة تارة، والشرعيّة (الاجتهاديّة) تارة أخرى ثم الوصول إلى النتائج ، وذلك باستخدام موازين العقل ومرجعياته في التصديق على الأحكام ،ومثال ذلك: الرجوع إلى المصلحة كأصل مستنبط ومعتبر عقلاً، ثم الانطلاق من هذه المقدمة إلى إثبات ما يسمى بالاستصلاح مصدراً تشريعيّاً للأحكام .

٥- استقراء آراء الفقهاء والأصوليين المنطقيّة والفكريّة في إثباتهم حجيّة مصدر من مصادر التشريع، وتبويب هذه الآراء وفق القواعد العقليّة المتناسبة معها، ومناقشة هذه الآراء بإبداء القول الراجح عندي ، وقد أبدي رأيي في بعض الجزئيات في ثنايا الموضوع.

٦- ذكر أدلّة علماء الأصول المنطقيّة فقط، دون الأدلّة الشرعيّة من الكتاب والسنّة والإجماع (غالباً) تماشياً مع الغرض المرسوم للكتاب، والإشارة في الهامش إلى مصادر هذه الأدلّة الشرعيّة غير المذكورة للتمكن من مراجعتها من مصدرها عند الحاجة.

٧- عند ذكر آراء العلماء في المسألة بشكل حرفيّ أشير إلى المرجع مباشرة، وعند صياغتها بلفظي أشير إلى المراجع المأخوذة منها بلفظ (انظر:) ، وقد أتطرأ إلى ذكر الرأي بشيء من الإجمال والاختصار فأشير إلى ذلك بلفظ (بتصرف).

٨- التوطئة الخاصة في البحث لبعض المفاهيم بألفاظ وضعتها للإشارة إلى أفكار معيّنة. ومثال ذلك: لفظ " العجز العقلي" : للدلالة على قصور العقل في إدراك قضيّة ما أو التصديق عليها ، " الدلالة المنطقيّة" : حكم العقل الناتج عن القواعد والموازين المستنبطة لديه ، " الدلالة العقليّة (المعقول)" : حكم العقل الناتج عن الملكات والموازين الفطرية الثابتة لديه.

٩- التقديم لكل فصل ومبحث بمقدمة أو تمهيد في بيان الهدف منه، والكلام في نهايته عن خلاصة ما توصل إليه من نتائج.

١٠- توضيح معان الألفاظ الغامضة والألفاظ الاصطلاحية الغير معرَّفة في المتن، بذكر هذه التوضيحات في الهامش.

١١- العزو والتوثيق :

والمنهج في ذلك كان بالاعتماد في أخذ المعلومة من مصدرها ، ومن ثمَّ عزو النصوص المستخدمة إلى مصادرها الأصليّة ، انطلاقاً من الشروط المقررة لدى فنِّ البحث والتأليف :

- عزو الآيات القرآنيّة إلى موطنها في السور ، ورقم الآية، وإدراج ذلك في المتن عقب الآية نفسها.
- عزو الأحاديث الشريفة إلى مصادرها من كتب السنّة، والإشارة إلى ذلك في الهامش وفق الترتيب التالي: اسم الكتاب ، اسم المؤلف، الجزء ، الصفحة، رقم الحديث ، دار طبع الكتاب،رقم الطبعة، سنة الطبع ، ومن ثم التعليق على درجة الحديث عند المحدثين (عدا الأحاديث المذكورة في الصحيحين) ، وكذلك بالنسبة للآثار الواردة في الرسالة .
- ترجمة الأعلام والرجال بالاعتماد على مصادر هذا الفن طبقاً لما يلي: التعريف باسمه، وكتيته، ولقبه، وسنة ولادته ووفاته(إن وجدت)، وأهمُّ كتبه. ثم عزو هذا التعريف إلى الكتب الخاصة في ترجمته.
- عزو القواعد الأصوليّة والفقهيّة إلى المصادر المعتمدة في ذلك وفقاً لقواعد العزو العامة.
- الرجوع بالآراء الأصوليّة والفقهيّة المنبثقة من العلماء إلى مصادرها المعتمدة في هذا العلم ، وذكر مصدرها في الهامش وفق الترتيب التالي: اسم الكتاب، اسم المؤلف، الجزء والصفحة، دار النشر، رقم الطبعة وسنة الطبع، اسم المحقق (إن وجد).

١٢- عنيت في هذا البحث بالرجوع إلى أمَّهات الكتب ما أمكن ، ومن ثم بالرجوع إلى محدثات الكتب في هذا المجال.

بيد أنّ هذه الدراسة مشتملةً في مضمونها علم المنطق والأصول، كان من أهمّ هذه الكتب اعتماداً عليها:

- بعض مصادر علم الكلام والمنطق:

أ- الإشارات والتنبيهات ؛ أبي علي بن سينا.

ب- المواقف؛ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي.

ت- شرف العقل وماهيته؛ الحارث بن أسد المحاسبيّ.

ث- معيار العلم؛ للإمام الغزالي.

ج- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة؛ لعبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني.

- بعض مصادر علم الأصول:

أ- الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن.

ب- المستصفى في علم الأصول ، لمحمد بن محمد الغزالي أبو حامد.

ت- روضة الناظر لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي .

ث- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول ؛ لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني.

ج- أصول الشاشي؛ أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي.

ح- جمع الجوامع (مع حاشية العطار، وشرح المحلي، وتقريرات الشربيني)؛لابن السبكي.

خ- أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي؛ للدكتور مصطفى البغا.

١٣- الفهارس:

عمدت إلى إغناء هذا الكتاب بالفهارس ، عملاً على سهولة الرجوع إلى المعلومة، ولكل فهرس طريقته في التدوين، وهذه الفهارس هي:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس القواعد الفقهيّة والأصوليّة.
- فهرس الأعلام.
- فهرس المصادر.
- فهرس الموضوعات.

خطة البحث :

وتتكون خطة هذا البحث من مقدمة و خمسة فصول وخاتمة ؛ وذلك على النحو التالي:

المقدمة: وتشتمل على مشكلة البحث، وأهمّيته وهدفه، صعوباته، ومنهجيّة البحث، وخطته.

الفصل التمهيدي- العقل في ضوء التصوّر الإسلامي:

المطلب الأول- منزلة العقل في الإسلام.

المطلب الثاني- مجالات العقل وحدوده في المنظور الإسلامي.

المطلب الثالث- حكم النظر بالعقل في الشرع .

المطلب الرابع- حكم التعبد بأحكام العقل .

المطلب الخامس- الشريعة ومناهج الفلسفة والمنطق.

الفصل الأول- العقل وقوانينه الفكريّة:

المبحث الأول- التعريف بالعقل وماهيّته:

المطلب الأول- التعريف بالعقل.

المطلب الثاني- طرق معرفة العقل.

المطلب الثالث- موضوع العقل .

المطلب الرابع- وظيفة العقل.

المطلب الخامس- المدركات الذهنيّة ومصادرها.

المطلب السادس -أعمال العقل الاستنباطية والاستدلالية.

المبحث الثاني- موازين العقل :

تمهيد- حول مفهوم الميزان العقلي.

المطلب الأول- طرق العقل في إصدار الحكم.

المطلب الثاني- أقسام الموازين العقليّة:

القسم الأول - الموازين الفطرية العقليّة (البديهيات) .

القسم الثاني - قواعد عقليّة مستنبطة .

المطلب الثالث- العمليّات العقليّة الاستدلاليّة:

القسم الأول- الاستدلال المباشر.
القسم الثاني- الاستدلال الغير مباشر.

المبحث الثالث- الحجج العقليّة.

الفصل الثاني- اعتبار العقل ودلالته في إثبات مصادر التشريع المتفق عليها:
تمهيد- الدلالة العقليّة وفق منهج علماء الأصول .

المبحث الأول – اعتبار العقل ودلالته في إثبات المصدريّة التشريعيّة للقرآن الكريم:

تمهيد – في تعريف القرآن الكريم.
المطلب الأول- الأسباب الدافعة للعقل بإقراره حاجته للقرآن الكريم كمصدر تشريعي:
الفقرة الأولى- أسباب تختص بالإنسان ذاته.
الفقرة الثانية- أسباب تختص بالقران الكريم.

المطلب الثاني- الأدلة المنطقيّة المعتبرة في إثبات مصدريّة القران:
الفقرة الأولى: القران الكريم خبر صادق في ميزان العقل.
الفقرة الثانية: ميزان الإعجاز.
المبحث الثاني- اعتبار العقل و دلالته في إثبات المصدريّة التشريعيّة للسنّة المطهرة:

تمهيد : السنّة المصدر الثاني من مصادر التشريع.
المطلب الأول- تعريف حول السنّة المطهرة، ومكانتها:
أولاً- التعريف بالسنّة.
ثانياً- مكانة السنّة ومرتبتها من القرآن الكريم .
المطلب الثاني- الأسباب الدافعة للعقل بإقرارحاجته للسنّة المطهرة كمصدر تشريعي.

المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات مصدريّة السنّة المطهرة في تشريع الأحكام:

أولاً- الاستدلال بمحدودية العقل البشري.
ثانياً- دلالة التلازم البيّن على بيان السنّة لمجمل القرآن الكريم.
ثالثاً- السنّة المطهرة خبر صادق معتبر في ميزان العقل.
المبحث الثالث- اعتبار العقل و دلالته في إثبات المصدريّة التشريعيّة للإجماع:
المطلب الأول - مفهوم الإجماع ؛ تعريفه، وأنواعه.
المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في كون الإجماع مصدراً مشرعاً.
المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة المعتبرة في إثبات مصدريّة الإجماع.
المبحث الرابع - اعتبار العقل و دلالته في إثبات المصدريّة التشريعيّة للقياس:
المطلب الأول- تعريف حول القياس الشرعي.
المطلب الثاني — الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة القياس، وبيان الحاجة إليه.

الفصل الثالث — اعتبار العقل ودلالته في إثبات مصادر التشريع المختلف فيها:
المبحث الأول- اعتبار العقل ودلالته في الاستصلاح كمصدر تشريعي للأحكام:
تمهيد- مكانة المصلحة في الشرع.
المطلب الأول- مفهوم المصلحة وأقسامها:
أولاً- تعريف المصلحة.
ثانياً- أقسام المصلحة.
المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في النظر إلى المصالح في الأحكام.
المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستصلاح كمصدر تشريعي للأحكام:
أولاً- الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها النفاة لمصدريّة الاستصلاح.
ثانياً- الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها القائلين بمصدريّة الاستصلاح.

المبحث الثاني- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستحسان كمصدر تشريعي للأحكام:

المطلب الأول- التعريف بالاستحسان:

أولاً- تعريف الاستحسان.

ثانياً- أنواع الاستحسان.

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة لمصدرية الاستحسان.

المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستحسان كمصدر تشريعي.

المبحث الثالث- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستصحاب كمصدر تشريعي للأحكام:

المطلب الأول- تعريف حول مفهوم الاستصحاب:

أولاً- تعريف الاستصحاب.

ثانياً- أنواع الاستصحاب ومذاهب العلماء بالأخذ به.

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة لمصدرية الاستصحاب:

المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستصحاب كمصدر تشريعي:

أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند من احتج بالاستصحاب مطلقاً.

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من احتج بالاستصحاب في النفي دون الإثبات.

ثالثاً- الأدلّة المنطقيّة عند نفاة العمل بالاستصحاب مطلقاً.

رابعاً- الأدلّة المنطقيّة عند من قال باستصحاب حكم الإجماع في محل التراع.

خامساً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم حجيّة استصحاب حكم الإجماع في محل التراع.

المبحث الرابع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة العرف كمصدر تشريعي للأحكام:

المطلب الأول- التعريف بالعرف:
أولاً- معنى العرف ، وتحرير المراد منه.
ثانياً- أقسام العرف.
المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في اعتبار مصدريّة العرف .
المطلب الثالث- الدلالات المنطقيّة في إثبات حجيّة العرف كمصدر تشريعي للأحكام .
المبحث الخامس- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة قول الصحابيّ في استنباط الأحكام:
المطلب الأول- التعريف بمذهب الصحابي:
أولاً- المراد بمذهب الصحابي، وتحرير محل النزاع.
ثانياً- حال الصحابيّ الذي يحتجّ بقوله، ومذاهب العلماء فيه.
المطلب الثاني- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الأخذ بمذهب الصحابي:
أولاً- الدلالات المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل بمذهب الصحابي مطلقاً.
ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل به إذا خالف القياس.
ثالثاً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل بمذهب الصحابي فيما لا يدرك بالرأي.
رابعاً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى نفي العمل بمذهب الصحابي مطلقاً .
المبحث السادس- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة إجماع أهل المدينة:
المطلب الأول- المراد بإجماع أهل المدينة ، وتحرير محل النزاع.

المطلب الثاني – دور العقل واعتباره في إثبات حجيّة إجماع أهل المدينة:
أولاً- الدلالات المنطقيّة عند من أخذ بحجيّة إجماع أهل المدينة.

ثانياً- الدلالات المنطقيّة عند الجمهور في عدم الأخذ
بحجيّة إجماع أهل المدينة.
المبحث السابع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة شرع من قبلنا كمصدر تشريعي
للأحكام:
المطلب الأول- موقف الشريعة الإسلاميّة من الشرائع السابقة، وتحرير
محل النزاع .
المطلب الثاني- الأدلّة المنطقيّة في حجيّة الأخذ بشرع من قبلنا:
أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى العمل بحجيّة
شرع من قبلنا .
ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى عدم الأخذ
بمصدرية شرع من قبلنا .
المبحث الثامن- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة مبدأ سدّ الذرائع كمصدر تشريعي
للأحكام :
المطلب الأول- معنى سدّ الذريعة ، وتحرير محل النزاع:
أولاً- المعنى العام للذريعة.
ثانياً- أقسام الذرائع بالمعنى العام.
ثالثاً- المعنى الخاص للذريعة، وتحرير محل النزاع.
المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في اعتبار مبدأ " سدّ الذرائع".
المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة عند من أخذ بمبدأ سدّ الذرائع.
المبحث التاسع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستقراء كمصدر تشريعي
للأحكام:
المطلب الأول- مفهوم الاستقراء:
أولاً- تعريف الاستقراء.
ثانياً- أنواع الاستقراء.
ثالثاً- عمل الاستقراء في إفادة الأحكام.
المطلب الثاني- الأدلّة المنطقيّة على حجيّة الاستقراء.

الفصل الرابع – اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة مصادر التشريع الاستئناسيّة:
تمهيد- في معنى الأدلة الاستئناسيّة.

المبحث الأول- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ "بمبدأ أقل ما قيل" كمصدر استئناسي تشريعي :

المطلب الأول- تعريف أقل ما قيل:

أولاً- تعريف الأقل لغةً .

ثانياً- تعريف " أقل ما قيل " اصطلاحاً.

ثالثاً- شروط الأخذ بأقل ما قيل.

رابعاً- مذاهب العلماء في الأخذ بأقلّ ما قيل .

المطلب الثاني- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بأقل ما قيل:

أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم الأخذ بأقلّ ما قيل كمصدر استئناسي .

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بالأخذ بأقل ما قيل كمصدر استئناسي .

- أدلّة مشابهة لمبدأ أقلّ ما قيل، و الدلالة العقليّة عليها:

أولاً- الأخذ بالأخفّ، ودلالة العقل في حجيّته:

المطلب الأول- التعريف بالأخذ بالأخفّ، ومذاهب العلماء في الأخذ به.

المطلب الثاني- اعتبار العقل و دلالته في إثبات حجيّة الأخذ بالأخفّ كمصدر استئناسي:

أ- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى الأخذ بالأخفّ.

ب- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى عدم الأخذ بالأخفّ.

ثانياً- الأخذ بالأشقّ .

ثالثاً – الأخذ بالأكثر:

المطلب الأول- تعريف الأخذ بالأكثر ، ومذاهب العلماء في الأخذ به.

المطلب الثاني- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى الأخذ بالأكثر دليلاً يستأنس به:

رابعاً – الأخذ بالأوسط.

المبحث الثاني- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بالإلهام كمصدر استئناسي تشريعي :

المطلب الأول- التعريف بالإلهام وضوابطه :

أولاً- التعريف بالإلهام .

ثانياً- فوائد الإلهام .

ثالثاً- ضوابط الإلهام .

المطلب الثاني- الأدلة المنطقيّة في حجيّة الأخذ بالإلهام كمصدر تشريعي استئناسي :

أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند النافين لحجيّة الإلهام مطلقاً .

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بحجيّة الإلهام مطلقاً .

ثالثاً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بحجيّة الإلهام في حقّ الملهم فقط .

المبحث الثالث- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بالاحتياط كمصدر استئناسي تشريعي.

خاتمة : تحتوي على أهم النتائج والنقاط المتوصل إليها في البحث.

وأودُّ أن أشير إلى أنّ أيّ عمل يقوم به ابن آدم لا بدَّ وأن يعتريه النقص والسَقْطُ والخطأ، ذلك بما امتلكه عقله من علم ناقص وإدراك محدود، ولأنّ الكمال لله وحده جلّ علاه، فإن أصبت فيما بذلته من جهد فمن الله وحده سبحانه وتعالى، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان، إذ كلُّ إنسان يؤخذ من كلامه ويردُّ عليه إلاّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم- داعيا الله العليّ القدير أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يوفقنا لما يحب ويرضى، وأن يجعله في ميزان أعمالنا يوم القيامة، وأن يرزقنا السداد في القول والعمل، إنّه سميع مجيب.

الفصل التمهيدي- العقل في ضوء التصوّر الإسلامي

المطلب الأول- منزلة العقل في الإسلام.

المطلب الثاني - مجالات العقل وحدوده في المنظور الإسلامي.

المطلب الثالث- حكم النظر بالعقل في الشرع.

المطلب الرابع- حكم التعبد بأحكام العقل.

المطلب الخامس- الشريعة ومناهج الفلسفة والمنطق.

الهدف من دراسة هذا الفصل:

هذا الفصل يعطي تصوّراً دقيقاً للإطار الذي يرتسم من خلاله مفهوم العقل في دائرة الفكر الإسلامي.

كما ويبيّن تلك المجالات والحدود التي يجول ضمنها العقل وفق منهجيّة الإدراك والتصديق في تعامله مع القضايا الشرعيّة.

عند ذلك ولكي يتجلى هذا التصوّر كان لا بدّ وأن يكون هنالك مساراً يوضح الحكم الشرعي في النظر العقلي في هذه القضايا، ومن ثمَّ بيان الرابطة بين كل من الشريعة من جهة، وعلميّ الفلسفة والمنطق من جهة أخرى ، وإدراك افتقار تلك العلوم إلى بعضها البعض.

واستخلاص نتيجة الوصول إلى حقيقة الحكم العقلي في الأحكام الشرعية: على سبيل الإيجاب و النفي والتشريع ؟ أم على جهة الفهم والبيان والإثبات؟

المطلب الأول – منزلة العقل في الإسلام:

خلق الله ﷻ الإنسان في أحسن تقويم ، وكرّمه أيّما تكريم، وزوَده بجهاز عظيم يستطيع به أن يدرك صور المعارف، ويفهم كثيراً من حقائق الأشياء المادية وحقائق المعاني المجردة ، وجعله مسؤولاً من خلاله عن التفكر في الأدلَة الموصلة إلى الحقائق ، التي تكشف له طريقي الخير والشر في الحياة الدنيا والحياة الآخرة ، ومسؤولاً عن عقل النفس عن الانزلاق وراء أهوائها وشهواتها ونزغاتها التي تتجه به إلى ما فيه شرّه أو هلاكه ، في عاجل أمره وآجله .

ولذلك اهتمت شريعة الله بشأن العقل والتفكير الموصل إلى الفهم الصحيح اهتماماً عظيماً ، وتواردت نصوص الكتاب والسنّة على تمجيدهما والحثّ عليهما ، فامتدحت هذه النصوص من أعمل عقله ، ونظر وتدبر، فسماهم الله ﷷ بأولي الألباب ، قال ﷻ:﴿إنما يتذكر أولوا الألباب ﴾ [الزمر : ٩]،و أشار إليهم بوصفهم بالعلماء فقال جل شأنّه: ﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر : ٩] ،ونعتهم الله ﷷ بالمبصرين إذ قال ﴿ قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾ [الأنعام : ٥٠] وغير ذلك من الآيات الدالّة على تكريم الله ﷷ لمكانة العاملين بعقولهم والمحافظين عليها ، وذمَت الذين يعطّلون عقولهم عمّا خلقت لأجله من تفكر سليم وتعقّل صحيح ، وذمّت الذين لا يأخذون بوسائل الفهم المتينة وضوابطه الرصينة ، والذين يكتفون بالتقليد الأعمى وما أشبهه من حجج واهيات ، ويستمسكون بالباطل ويصرّون عليه ، ولو قدمت لهم الحجج القاطعات والبراهين الساطعات ، على أنّ الحق في غير ما هم عليه ، وأنّ ما هم عليه من أمر باطل يجب رفضه ومقاومته لا الأخذ به والانتصار له. ذلك أنّ القرآن الكريم نهى عن إتباع ما ليس للإنسان به من علم صحيح مستند إلى فهم سليم ، وجعل وسائل المعرفة لديه مسؤولة يوم القيامة عن وظائفها التي خلقت للقيام بها في الدنيا ، قالﷻ :﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كَانَ عَنْهُ مسؤولا﴾ [الإسراء : ٣٦].

وبتتبع الآيات فإنّك تجد ثمانية عشر نصاً قرآنياً في التفكر والدعوة إليه ، و قرابة الخمسين آية في العقل والدعوة إليه وبيان ضرورة الأخذ به وذم المجانبين له، ومنها قولهﷻ: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢].

– ومن وجهة أخرى فإن السنّة النبوية التي تناولت العقل بيّنت واقع الاستقلال للعقل، حيث الاستقلال عن الطبيعة وأهوائها وشهواتها ومتغيراتها،وركّزت على أن العقل هو أداة حرية الإنسان، عما حوله من ضغوط وقيود وأغلال، ووسيلة تفوقه وتعاليه، وسيادته على ما حوله من أشياء الكون، وبالتالي سبب تفضيل الرحمن له، على كثير مما خلق، وتكريمه، وتحميله المسؤولية الكبرى. فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((لما خلق الله عز وجل العقل قال له : قم ، فقام ، ثم قال له : أدبر، فأدبر، ثم قال له : أقعد فقعد ، فقال وعزتي ما خلقت خيراً منك، ولا أكرم منك ،ولا أفضل منك ولا أحسن ، بك آخذ وبك أعطي، وبك أعرّف وبك أعاقب ، وبك الثواب وعليك

العقاب))[1]، ثم إن السنّة وجّهت المجتهد إلى إعمال عقله في استنباط الأحكام لقضايا لم يرد فيها حكم إلهي منصوص عليه ، وذلك إما بالقياس على حكم منصوص في مسألة مماثلة في العلّة ، وإما استنباط ما في المسألة من مصالح معتبرة أو مرسلة تحاكي مقاصد التشريع الحكيم في جلب المنافع ، ودفع المضار، فعنه ﷺ أنّه لّما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن، قال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال : أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال : أجتهد رأي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ على صدره وقال: ((الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله))[2].

-وهذه النعمة هي التي ترفع صاحبها إلى مستوى التكاليف الشرعيَّة الإلهيَّة، وتؤهّله لإدراكها وفهمها؛ فالعقل مناط التكليف.ويقول الآمدي[3]: (اتفق العقلاء على أنَّ شرطَ المكلَّفِ أن يكون عاقلاً، فاهِماً للتكليف؛لأنَّ التكليف خطابٌ، وخطابُ من لا عقلَ له ولا فهمَ مُحالٌ؛ كالجماد، والبهيمة)[4]. فالمكلَّف لا بُدّ أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب. ومن هنا لم يُكلَّف المجنون؛ قال ابن قدامة[5]: (لأنَّ مقتضى التكليف: الطاعة والامتثال. ولا يمكن إلا بقصد الامتثال. وشرط القصد: العلمُ بالمقصود، والفهمُ للتكليف؛ إذ مَنْ لا يفهم، كيف يُقال له: افْهَمْ، ومن لا يسمع، لا يُقال له: تكلَّم. وإن سَمِعَ و لم يفهم كالبهيمة، فهو كمن لا يسمع...)[6]. فالعقلُ هو الذي يرفع الإنسان إلى مستوى التكاليف الإلهيَّة.

---

[1] المعجم الأوسط؛ لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني: ج٢/ ص ٢٣٥ برقم ١٨٤٥ ،دار الحرمين – القاهرة ، ١٤١٥، تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد ،عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.

[2] سنن أبي داود؛ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ، ج٢/ ص٣٢٧ ح٣٥٩٢، الناشر : دار الفكر، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، مع الكتاب : تعليقات كَمَال يوسُفْ الحوُت . وقال ابن الجوزية في تعليقه على هذا الحديث: (بأنّه مشهور وإن كان عن غير مسمّين، وقد عمل به أهل العلم واحتجوا به، وقال في سنده أبو بكر الخطيب: وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة.). انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين؛ لابن قيّم الجوزيّة،محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله : ج١/ ص١٧٥-١٧٦، بتصرف يسير،دار الجيل – بيروت سنة ١٩٧٣م، تحقيق : طه عبد الرءوف سعد.

[3] علي بن أبي محمد بن سالم، أبو الحسن الآمدي. أصوليّ، من رؤوس الأشعريَّة. توفي سنة ٦٣١هـ. (سير أعلام النبلاء ؛شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي :ج ٢٢/ص ٣٦٤ ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٠٢-١٩٨٢، الطبعة الثانية، حققه : شعيب الأرناؤوط، وحسين الأسد. والأعلام ؛ لخير الدين بن محمود الدمشقي الزركلي : ج ٤/ص٣٣٢ دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، ١٩٨٤ م).

[4] الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن(١٣٨٨هـ) : ج ١/ص١٥٠ ،الناشر : دار الكتاب العربي – بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٤، تحقيق : د. سيد الجميلي.

٥ هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي أبو محمد، الملقب بموفق الدين، من أكابر فقهاء الحنابلة. ولد سنة (٥٤١) للهجرة، وتوفي سنة (٦٢٠)للهجرة. له مؤلفات كثيرة منها: (المغني ، والكافي، والمقنع، وروضة الناظر..) . انظر: البداية والنهاية؛ لابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي، أبو الفدا(ت٧٧٤): ج١٣/ ص (١٠٧-١٠٨)،دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٧م . شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ لابن العماد، عبد الحي بن العماد الحنبلي(ت١٠٨٩): ج٥/ ص (٨٨-٩٣)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[6] روضة النّاظر وجنّة المناظر ؛ لابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد: ج ١/ص١٣٧، مع شرحها نزهة الخاطر العاطر لابن بدران، الرياض: مكتبة المعارف، (١٤٠٤هـ ـــ ١٩٨٤م).

-وليس ثمَّة عقيدة تقوم على احترام العقل الإنسانيّ، وتكريمه، والاعتزاز به، والاعتماد عليه في فهم النصوص، كالعقيدة الإسلاميَّة.بل إنَّ العقيدة الإسلامية تدعو العقلَ إلى تشغيل طاقاته، وتستثيره ليؤدِّي دورَه الذي خلقه الله من أجله، وتُنبّهه ليتدبَّر، ويتفكَّر، وينظُرَ، ويتأمَّل؛ مدلِّلةً بذلك على أنَّ الدعوةَ إلى الإيمان قامت على الإقناع العقليّ.

ويبدو هذا واضحاً في آيات كثيرةٍ من كتاب الله الكريم، تكرَّرت عشرات المرَّات في السياق القرآني، مَدَحَ الله ﷻ من خلالها مسمَّى العقل ، ورفع من شأنّه[1]، من خلال توجيهه إلى النظر، والتفكُّر، والتدبُّر، والتأمُّل؛ مثل قوله ﷻ: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقوله ﷻ: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [النُّور: ٦١]، وقوله ﷻ: ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤].وغير ذلك من الآيات التي لا يُمكن حصرها في مكانٍ واحدٍ.

– وقد اعتنى الإسلامُ بالعقلِ؛ فأمر ﷻ بالمحافظة عليه، ونهى عن كلّ ما يضرُّ به، أو يُعطِّلُ عَمَلَهُ. فحرَّم ﷻ المسْكِراتِ والمُخدِّراتِ لما لها من أثرٍ سيِّئٍ على عقلِ الإنسان؛ فالخمرُ سُمِّيَتْ خمراً بسبب تخميرها العقلَ؛ أي ستره وتغطيته. يُقال: خَمَّر إناءَك، إذا طُلِبَ منك أن تُغطِّيه.[2]من أجل ذلك حرَّمها المولى ﷻ في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠ ــ ٩١]. وأشدّ من الخمر في الفتك بالعقلِ: المخدِّراتُ، التي تُزيلُ العقلَ، وتُفسدَ القلبَ، وتجعلُ متعاطيها يعيش في غيبوبةٍ دائمةٍ، هارباً من واقعِهِ.من أجل ذلك حرَّمها الإسلامُ ـــ كما حرَّم الخمر ـــ، لجامع السّكْرِ في الاثنين؛ فنبينا ﷺ ((نَهَى عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ ومُفَتِّرٍ))[3]، وأخبر أنَّ ((ما أَسْكَرَ كثيرُهُ، فقليلُهُ حرامٌ))[4]، وأنَّ ((كل مسكرٍ خمرٌ، وكلّ خمرٍ حرامٌ))[5].

---

[1] النبوات ، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ص ٩٣، بيروت: دار الكتب العلمية (١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م).

[2] مختار الصحاح ؛ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: ص١٨٩، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، طبعة جديدة ، ١٤١٥ – ١٩٩٥ تحقيق : محمود خاطر القاهرة: دار المعارف(١٩٧٣م).

[3] سنن أبي داود، كتاب الأشربة ، باب في النهي عن المسكر: ج٢ / ص ٣٥٤ ، ح ٣٦٨٦، وفي المسند للإمام أحمد بن حنبل؛ أبو عبد الله الشيباني : ج٤/ص ٢٧٣ ح ٢٦٦٧٦، الناشر : مؤسسة قرطبة – القاهرة الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرناؤوط عليها، وقال في درجته: حديث صحيح لغيره دون لفظ (مفتر).

[4] سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب في النهي عن المسكر ج ٢/ص٧٠٢ وهو صحيح، ح ٣١٢٨. وسنن ابن ماجه؛ محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني : كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرامٌ ،ج٢ /٢٤٥، ح ٣٣٩٣، دار الفكر – بيروت١٤٠٨هـ ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.

[5] الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري)؛ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي: كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن : بلفظ" كلّ مسكرٍ حرام" ج٤/ ص ١٥٧٩ ح ٤٠٨٨ ، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت الطبعة الثالثة ، ١٤٠٧ – ١٩٨٧ تحقيق : د. مصطفى ديب البغا، وفي صحيح مسلم؛ لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري: كتاب الأشربة، باب بيان أنّ كل مسكر خمر،ج٣/ ص ١٥٨٧ ح ٢٠٠٣ واللفظ لمسلم ، دار إحياء التراث العربي – بيروت تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي.

- ثمّ إنّ العقل واحدٌ من الضروريّات الخمس التي عني الإسلام ــ كسائر الشرائع ــ بحفظِها. فالشريعة الإسلاميَّة تدور أحكامها حول حماية خمسة أمور، هي أمَّهات لكلّ الأحكام الفرعيَّة، ويُسمُّونها الضروريَّات الخمس، وهي: حفظ الدين، حفظ النَّفس، حفظ العقل، حف العرض، حفظ المال.

وتتجلّى حماية الإسلام للعقل من خلال[1]:

١ ــ تربيته على حُسْن المعرفة، والمنطق العلميّ، والفكر الاستدلاليّ، والمنهج التجريبيّ.

٢ ــ النهي عن كلّ ما يضرّ به، أو يُعطِّل وظيفته؛ كالنهي عن المسكرات والمفترات ــ كما مرّ ــ.

٣ ــ الأمر بتغذيته بالعلوم النافعة، واستعماله في الخير.

٤ ــ النهي عن الاعتداء عليه بأيّ نوعٍ من أنوع الاعتداء؛ كالضرب ونحوه.

فأيّ تكريم أعظم من هذا التكريم!!.

المطلب الثاني – مجالات العقل وحدوده في منظور التصوّر الإسلامي:

---

[1] أصول التربية الإسلاميَّة وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، ص ٦٧. عبد الرحمن النحلاوي، ، دمشق: دار الفكر (١٣٩٩هـ ــ ١٩٧٩م).

من سمات التكريم التي حظيَ بها العقل في الإسلام، تلك المجالات التي حُدِّدت له ليخوضَ فيها، حتَّى لا يضلّ، ولا يزيغ، ولا يتخبَّط في الظلمات إذا ما نأى عنها، وخاض في غيرها.

ولبيان مجال الإطار المعرفي للعقل لا بدّ من توضيح حدود مساحة النشاط الفكري لدى العقل:

فالله ﷻ قد "جَعَلَ للعقولِ في إدراكها حدّاً تنتهي إليه لا تتعدَّاهُ، ولم يَجْعَلْ لها سبيلاً إلى الإدراك في كلّ مطلوبٍ"[1].

وللعقل - كما للحسّ الظاهر والحسّ الباطن - حدود ينتهي إليها، ومتى وصل إليها أعلن عجزه.

فالعقل محدود بين شيئين هما الزمان والمكان، لذا يسأل دائماً متى؟ وأين؟ مع أن الحقائق الكبرى لا مكان لها ولا زمان، ولكن العقل عاجز عن تصوّر ذلك[2].

إنّه محدود حينما يعلن عجزه عن التسليم بواحد من احتمالين لا ثالث لهما، هما هل الكون متناهي الحدود؟ أو هو غير متناهي الحدود؟ . ثم إنّه يتسلسل في تصوّراته إلى حدّ فوق عوالم المجرّات، وهنا يقف عاجزاً عن التفكير، لا يستطيع أن يقتنع باللانهاية ، ولا يستطيع أن يسلّم بالنهاية.

وهو مضطّر بعد ذلك أن يظلّ متردداً بين هذين الاحتمالين، لأنّه لا ثالث لهما، غير مستطيع أن يقتنع بواحد منها، وما ذلك إلا لأنّه محدود.فعالم الغيب لا يستطيع العقل مستقلاً أن يحكم على شيء فيه بإثبات أو نفي، إلاّ ضمن أحكامه الذاتية: كقانون عدم التناقض — وقانون الامتناع- وقانون تردّد الشيء بين أحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل- وقانون استحالة الدور ...ثم ما يفترضه من تخيلات تركيبية لا حصر لها.

وقدرة التخيل لدى العقل تستطيع تصوّر مركبات جديدة غير موجودة في الواقع بهيئتها التركيبية، ولكنّها موجودة بأجزائها، وهذه القدرة تنتزعها من أماكنها وتؤلف بينها في صورة مبتكرة.لكن قدرة التخيل مهما كانت واسعة المدى في الإبداع والابتكار فأنّها لا تستطيع أن تبتدع جزءا لم ترد إليها صورته عن طريق الحسّ الظاهر أو الباطن، وتنحصر إبداعاتها وابتكاراتها في تخيل تركيبات جديدة على غير مثال سبق، عن طريق التحليل والتركيب، والجمع والتفريق، وإضافة مقادير إلى ما لا نهاية له، ونقص مقادير حتى آخر جزء ممكن.

إذن فما هو وراء العقل قد يكون بعيدا عن تصوّر العقل وتوهمه بعداً بالغ النهاية، لأن العقل محجوب عنه في حدوده التي لا يستطيع أن يتعداها، لكنه لا يمكن أن يكون وراء العقل أشياء يحكم العقل حكما قاطعا باستحالتها، فهنالك فرق كبير بين ما لا يدركه العقل فهو لا يتناوله بنفي أو إثبات ، لأنّه ليس من الأمور التي يتناولها بأحكامه ، وبين ما يحكم العقل قطعا بنفيه أو إثباته[3].

- وللعقل مجالات في إدراكه للعلوم، فالعلوم من حيث إدراك العقل لها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

[1] الاعتصام؛ للشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي : ج ٢/ص٣١٨ ، بيروت: دار المعرفة (١٤٠٥هـ — ١٩٨٥م).

[2] ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة؛ لعبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني: ص١٣٠ ، دار القلم- دمشق، الطبعة الثالثة ١٤٠٨-١٩٨٨.

[3] ضوابط المعرفة ؛ لحبنكة الميداني: ص ١٣١.

١ ــ "قسم ضروريّ لا يمكن التشكيك فيه؛ كعلم الإنسان بوجوده، وعلمه بأنّ الاثنين أكثر من الواحد، وأنّ الضدَّين لا يجتمعان،.."[١].

٢ ــ "وقسمٌ نظريّ يُمكن العلم به، ويُمكن أن لا يُعلَم بِهِ؛ وهي النظريَّات. وذلك الممكنات التي تُعلم بواسطة، لا بأنفسها. إلاَّ أن يُعْلَمَ بها إخباراً"[٢].

٣ ــ "وقسمٌ لا يعلمه البتة، إلاّ أن يُعْلَمَ بِهِ، أَوْ يُجْعَلَ له طريقٌ إلى العلم به. وذلك كعلم المغَّيبات عنه؛ ويدخل في هذا القسم ــ الأخير ــ أغلبُ مسائل الاعتقاد؛ فلا تُعْلَمُ إلا عن طريق الخبر؛ إذ لا يُمكن للعقول أن تستقِّلَ بمعرفة هذه المسائل، لولا مجيء الوحي بها، وبأدلّتها العقليَّة. وما على العقل إلا فهمُها وتدبّرها" [٣].

ومن الأمثلة على ذلك صفات الله ﷻ، فللعقلِ دورٌ في تفهُّمِ معانيها؛ وأمَّا حقيقةُ الصفاتِ و كيفيَاتُها: فلا يُدركها العقل، مع أنّه لا يحيلها؛ إذ كيف يُدركُ ما يفتقِرُ إلى تصوّره[٤].

فأمام هذا القسم يقف العقل موقف التسليم لما صحّ من الأمور الغيبية، إذ لا سعة له في معرفة حقيقتها وكيفيتها، وإنّما عليه تدبرها وفهمها. لكن ليس النفي على إطلاقِهِ، بل لا تستقلُّ العقولُ على سبيلِ التفصيلِ. أمَّا على سبيل الإجمالِ؛ فإنَّ الله ﷻ قد وَهَبَ عباده عقولاً يهتدون بها إلى الحقِّ.

وبهذا يتّضح أنَّ الشريعة الإسلاميَّة لم تُهْمِلِ العقلَ، و لم تلغِ دورَه، و لم تأمرْ أتباعَها بتعطيلِهِ وعدمِ تشغيلِهِ، كما فعلت باقي الديانات المحرَّفة، التي كانت تأمرُ أتباعَها بالتسليمِ الأعمى، لكنّ من سمات هذه الشريعة أن بيّنت للعقلاء أطر العمل العقلي لديهم، بأن حددت مجالاته وبيّنت حدوده، تكريما منها لهم، وإعلاء لعقولهم من العبث والتخبط .

المطلب الثالث- حكم النظر بالعقل شرعاً:

---

[١] الاعتصام، الشاطبي ،ج٢/ص٣١٨ .

[٢] المصدر السابق نفسه ج٢/ص٣١٩.

[٣] منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة، ابن حسن، عثمان بن علي،ج ١/ص١٧٨ الرياض: مكتبة الرشد(١٤١٢هـ ــ ١٩٩٢ م).

[٤] انظر: الرسالة التدمريّة ، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، ص ٤٤ ــ ٤٥، الرياض: شركة العبيكان (١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م) بتصرف.

فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع، أم محظور، أم مأمور به، إمّا على جهة الندب، وإمّا على جهة الوجوب.

وإذا كان عمل العقل يدور حول أساسين هما تصوّر الشيء، ومن ثم التصديق له إيجاباً أو سلباً ، فإن ذلك يكون طبق علمين يحيطان عمل العقل ، علم الفلسفة وعلم المنطق .

وأمّا الفلسفة ففي اللغة تعني الحِكْمة [1]، ويراد بها في الاصطلاح: الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات[2] .

وأمّا المنطق فهو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر[3].

وعليه فإن علم الفلسفة يجسد عمل العقل فيما يخص الأمور المجردة والمعلومات الغيبية فقط ، دون الخوض في المعلومات المحسوسة أو الجسمانية .

ومن جهة النظر الشرعي فإنّ الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر و الاستدلال في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع،أي من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنّه كلما كانت المعرفة بصَنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ ، وكأن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحثّ على ذلك، وبالنظر الشرعي ذاته فإنّ المنطق هو المنهج الذهني و الفكري المتّخذ في ضبط العمليات الفكرية أثناء الإنتاج العقلي.

فبيّن أنّ ما يدلّ عليه مصطلح الفلسفة أو المنطق؛ إمّا واجب بالشرع، وإمّا مندوب إليه.

فأمّا إنّ الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله ﷻ:﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر :٢] وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي[4]، أو العقلي والشرعي[5] معاً.

---

[1] انظر: لسان العرب؛ محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: مادة (فلسف) ج ٩ - ص ٢٧٣، دار صادر - بيروت ،الطبعة الأولى.

[2] انظر: الإشارات والتنبيهات ؛ أبي علي بن سينا: ج١/ ص ١١٧، دار المعارف – القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٨٣ ، تحقيق : د.سليمان دنيا، و: التعريفات ؛ علي بن محمد بن علي الجرجاني: ج ١ / ص ٥٤ ، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ ،تحقيق إبراهيم الأبياري .

[3] انظر: التعريفات ؛ للجرجاني :ج١/ ص ٧٧ ، الإشارات والتنبيهات ؛ أبي علي بن سينا: ج١/ ص ١١٧.

[4] القياس العقلي : هو قول مؤلف من قضايا متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته قول آخر . انظر : ضوابط المعرفة لحبنكة الميداني ص٢٢٧. وسيأتي بيانه وأقسامه في قسم العمليّات العقليّة .

[5] القياس الشرعي : إلحاق فرع بأصل في حكم لاشتراكهما في علة الحكم . انظر : الإحكام للآمدي ج٣/ ص٣ ، و: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول ؛ لمحمد بن علي بن محمد(ت ١٢٥٠): ص ١٩٨ ، تحقيق : أبي مصعب البدري ،ط (٦) مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٥-١٩٩٥م. وسوف يأتي بيانه في قسم اعتبار العقل في إثبات القياس.

ومثل قوله ﷻ: ﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ [الأعراف : ١٨٥]؟ وهذا نص بالحثِّ على النظر في جميع الموجودات[١].

وخلاصة القول في ذلك: أنّ إعمال العقل بجميع مسالكه قد حثّ عليه الشرع ، ودلّ على وجوب العمل به سواء على الواجب العيني فيما يخص العلم اليقيني بمعرفة الإنسان بقضية الخالق والكون والحياة على وجه العموم ، أم على الواجب الكفائي لدى فئة من المتخصصين من البشر في الإمعان في هذه القضايا ، دلّ على ذلك قوله ﷻ: ﴿ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين..﴾ [التوبة: ١٢٢]، وأيّاً كان السبيل العلمي الموصل إلى المعرفة والحقّ فهو مطلوب شرعي ؛ سواءٌ كان بالنهج الشرعي أم بالفلسفي والمنطقي. والله أعلم .

[١] فصل المقال؛ لابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت٥٩٥): ، ج١/ ص١ وما بعدها.

المطلب الرابع – حكم التعبّد بأحكام العقل:

للناظر في وظيفة العقل أن يعلم أنَّ موضوعه يكمن في تصوّر الشيء، ومن ثَمَّ التصديق عليه إيجاباً أو سلباً من خلال مجموعة من الموازين والمرجعيات يعمل عليها في طريقة إصداره للحكم ، إلاّ أنَّ الأمر يتطلب من الناظر إدراك حدود ذلك العقل وماهيته ، فكل ما كان له حدّ فهو ذو بداية ونهاية يستلزم التعامل معه من معرفتها ، حتى لا يكلف بما لا يطيق ، فإمَّا أن لا يتمكن من إعطاء الحكم أو أن ينتج من ذلك نتائج خاطئة .

فهل للعقل بأحكامه أن يتعبد بها؟ وهل يكلّف المرء بما وصل إليه نتاج عقله من أحكام شرعاً ؟ وهل يثاب على الالتزام بها ، ويعاقب على تركها شرعاً؟

للإجابة على تلك الأسئلة لا بدّ من البيان أنّ العقل بأحكامه منضبط بما يقرره الشرع منها ويعتبره، وذلك لأسباب متعددة منها :

١- إنَّ ما يصدره العقل من أحكام إنّما تعتمد على علل ، وإنّما تمتاز هذه العلل بأنّها موجبة للأحكام لأنفسها ، فلا يجوز أن ترفع وحكمها باق ، وعلل الشرع إنّما صارت عللاً بالوضع، فوزانها من العقليات ما كانت عللاً بالوضع، مثل أن تقول: اضرب من كان خارج الدار، فيجوز أن ترتفع هذه العلّة ويبقى حكمها.

٢- ثمَّ إنَّ علل العقل موجبة للأحكام بالكون فلا يجوز أن تفارق معلولاتها ، كالحياة في إيجاب كون الشخص حيًّاً، وعلل الشرع أمارات على الأحكام فجاز أن تفارق أحكامها ،كالنطق في الدلالة على كون الشخص حيا، فإنَّه لو كان أمارة جاز أن يزول ذلك وتبقى الحياة .فإن ما يعتبر في الشرع من الأحكام العقلية ما كانت عللها موضوعة ومقررة من قبل الشرع الحكيم [١].

٣-العمل العقلي لا يجمع بين مفترقين، ولا يفرق بين متساويين،إلاّ أنّ الشرع ورد على غير ذلك.وذلك أنّه ورد بالتفرقة بين المتساويين والتسوية بين المتفرقين ، ألا ترى أنّه أباح النظر إلى وجه المرأة وحرم النظر إلى صدرها مع تساويهما ، وأسقط الصلاة عن الحائض وأوجب عليها قضاء الصوم مع اتفاقهما . إلاّ أنّه ما افترق حكم متشابهين إلا لافتراقهما في معنى يوجب الفرق بينهما، ولا استوى حكم مفترقين إلاّ لتساويهما في معنى يوجب التسوية بينهما ، فأمَّا إباحة النظر إلى وجه المرأة فلأن الحاجة تدعو إلى ذلك في المعاملات والشهادات وغير ذلك وهذه الحاجة لا توجد في الصدر وغيره ، وأما إسقاط الصلاة عن الحائض فإنما تسقط لأن الصلوات تكثر فلو أوجبنا عليها القضاء إذا طهرت أدى إلى المشقة ، والصوم في السنّة مرة إيجاب قضائه [٢].

---

[١] التبصرة في أصول الفقه؛ للشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي أبو إسحاق ،ج١/ص(٤٢١-٤٢٢ -٤٢٣) ، الناشر : دار الفكر – دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣، تحقيق : د. محمد حسن هيتو.

[٢] انظر: التبصرة في أصول الفقه؛ للشيرازي، ،ج١/ص(٤٢١-٤٢٢ – ٤٢٣)، الموافقات في أصول الفقه؛ لإبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي: ج٣/ ص (٢٩٨-٣٠٠)، دار المعرفة – بيروت، تحقيق : عبد الله دراز.

٤- محدودية العقل في إدراكه للمصالح المرادة من الشارع ، فإنّ الشارع الحكيم قد أبان للعقل في كثير من أحكامه العلل والمصالح المقصودة منه والتي تحقق السعادة للإنسان من خلال جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، وفي أحكام أخرى أغفل عللها لحكمة ابتغاها لا طريقة للعقل في إصابتها ومعرفتها .

٥- ما ذكره الشاطبي[١] في الموافقات من أسباب توجب تبعية العقل لمراد الشرع في الأحكام، قال: (إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل ، والدليل على ذلك أمور:

الأول: أنّه لو جاز للعقل تخطى مأخذ النقل لم يكن للحدّ الذي حدّه النقل فائدة ،لأن الفرض أنّه حدّ له حدّا ،فإذا جاز تعديه صار الحدّ غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل فما أدى إليه مثله.

والثاني: ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضناه متعديا لما حدّه الشرع لكان محسنا ومقبحا ، هذا باطل

والثالث: أنّه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنّها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته ، فإن جاز للعقل تعدي حدّ واحد، جاز له تعدي جميع الحدود، لأنّ ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حدّ واحد هو معنى إبطاله أي ليس هذا الحدّ بصحيح، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله)[٢].

٦- ومن جهة أخرى فإن الأحكام العقلية تنبني على ما تحصّل لها من معلومات معرفية ، سواء كان ذلك عن طريق الحواس ، أم عن طريق الخبر ، أم عن طريق ما وضعه الله في العقل من قوانين ثابتة غير متغيرة مهما تغير الزمان ، أو المكان ، أو الإنسان .

وإن هذه الطرق ليس بالضرورة تحصيلها لجميع أنواع المعارف مطلقا – لكي تغذي بها العقل ، وتجعله قادرا على تصديق القضايا ، والحكم عليها – ذلك أنّها تدور في فلك معين ، ليس بإمكانها تجاوزه ، فالحواس تخضع لمفهوم المحدودية – كالعين : فإن لها مجالا لا تتجاوزه في الرؤية- ، وكذلك الخبر ، فهو إما صادق ، إما كاذب ، وهو إما خبر مستفيض وغنيّ في المعرفة حول قضية ما – مثلا- وإما قاصرٌ...

---

[١] هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي المالكي ، أبو اسحاق ، من علماء الأصول المشهورين، توفي عام (٧٩٠) للهجرة، من مؤلفاته: (الموافقات، الإفادات والإنشادات، الاعتصام...) . انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية؛ لابن مخلوف، محمد بن محمد المالكي(١٣٦٠): ص ٢٣١،دار الكتاب العربي ، بيروت. درة الحجال في أسماء الرجال؛ لابن القاضي، أحمد بن محمد المكناسي (ت ١٠٢٥): ص ٢٣٩، دار النصر للطباعة، مصر، الطبعة الأولى سنة١٩٧٠م.

[٢] الموافقات؛ للشاطبي: ج١/ ص (٨٧-٨٨).

٧- إنّ عقول البشر يعتريها ما يعتري البشر من ضعفٍ، وعَجْزٍ، ونقصٍ.

وهي متفاوتة، ويشهد لتفاوتها: قوله ﷺ للنِّساء: ((ما رأيتُ من ناقصاتِ عقلٍ ودينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الحازمِ من إحداكُنَّ))[١]؛ فقد دلَّ بمنطوقه على النُّقصان، وبمفهومه على الزيادة، وهو معنى التفاوت.

وكذا الإجماع دلّ على التفاوت؛" فــكلّ النَّاس يقولون: عقلُ فلانٍ قليلٌ، وعقلُ فلانٍ أكثرُ من عقل فلان، وفلانٌ غيرُ عاقلٍ. قيل: هذا كلُّه يُراد به أكثر استعمالاً وتدبُّراً وتفكُّراً من الآخرَ. قيل: فذلك التدبُّر والتفكُّر علامةٌ على كثرة العقل ؛ إذ لو كان مثلَ الآخر، لما تفكَّر أكثر، ولا تدبَّر"[٢].

وهذا التفاوتُ يتطرَّق إلى معاني العقل كلِّها، عدا المعنى المسمى بالبديهيات والمسلمات (العلم الضروري)؛ وهي العلومُ التي تُلازم الإنسان العاقل؛ فتقع في نفسه ابتداءً، ولا تنفكّ عن ذاته؛ "فإنَّ مَنْ عَرَفَ أنَّ الاثنين أكثرُ من الواحدِ، عَرفَ أيضاً استحالة كون الجسم في مكانين، وكون الشيء الواحد قديماً حادثاً.. إلخ"[٣].

وهذا كلُّه يتساوى فيه بنو البشر.

وتفاوت العقول يدلّ على أنَّ لكلِّ واحدٍ منها حدّاً وغاية ـــ في إدراك الأشياء ـــ ينتهي إليه، ولا يتعدَّاه.

فالعقلُ لا يُدرِكُ كلَّ ما جاء به الرسول ﷺ، أو أخبر عنه؛ فمدارِكُهُ ليست شاملة.

ومن أجل ذلك قال الإمام أحمد بن حنبل: "ليس في السنّة قياسٌ، ولا يُضرب لها الأمثال، ولا تُدرك بالعقول"[٤].

وقد عقَّب عليه ابن تيمية بقوله: "هذا قوله، وقول سائر أئمَّة المسلمين؛ فإنّهم متفقون على أنَّ ما جاء به الرسول ﷺ لا تُدركه كلّ النَّاس بعقولهم، ولو أدركوه بعقولهم لاستغنوا عن الرسول"[٥]، والله ﷻ يقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

فممّا سبق يلزم أن لا تكليف بما جاء به العقل من الأحكام ابتداءً ، وإنّما مهمة تلك الأحكام أن تستعمل مركبة مع الأحكام الشرعية، أو مثبتةً لها، أو محققةً لمناطها ، ويلزم من ذلك أن لا ثواب ولا عقاب عليها لانتفاء التكليف بها[٦].قال الشاطبي في الموافقات: (فإنّ الأدلّة العقلية إذا استعملت في العلم الشرعي ، فإنما تستعمل مركبة على الأدلّة السمعية ، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها ، أو ما أشبه ذلك .. لا مستقلة بالدلالة ، لأن النظر

---

[١] الجامع الصحيح (صحيح البخاري): كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم: ج١ /ص ١١٦ ح٢٩٨. و: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقصان الطاعات : ج١/ص ٨٦ ح٧٩. واللفظ للبخاريّ.

[٢] التمهيد في أصول الفقه: محفوظ بن أحمد الحسن الكلوذاني أبو الخطاب (ت٥١٠): ج١/ص(٥٥ ـــ ٥٦)، مكة المكرمة: جامعة أم القرى "مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ ـــ ١٩٨٥م).

[٣] شرف العقل وماهيته؛ لمحمد بن محمد الغزالي أبو حامد ، ص ٦٦ ، بيروت: دار الكتب العلميَّة (١٤٠٦هـ ـــ ١٩٨٦م).

[٤] طبقات الحنابلة؛ لأبي يعلى ، القاضي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي(ت ٤٥٨): ج١/ص٢٤١ ، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى..

[٥] درء تعارض العقل والنقل؛ لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني أبو العباس: ج٥/ص٢٩٧ ،الرياض: جامعة الإمام محمَّد بن سعود(١٣٩٩-١٩٧٩م)، و دار الكنوز الأدبية – الرياض ، ١٣٩١، تحقيق : محمد رشاد سالم.

[٦] انظر: الانتصار لأصحاب الحديث؛ لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني: ج١/ ص٧٥،مكتبة أضواء المنار، المدينة المنورة،الطبعة الأولى عام ١٩٩٦، تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني.

فيها نظر في أمر شرعي ، والعقل ليس بشارع ، وهذا مبيّن في علم الكلام . فإذا كان كذلك فالمعتمد بالقصد الأول الأدلّة الشرعية ووجود القطع فيها ، وإنّما كانت الأدلّة العقلية بموضع الأدلّة المعينة في طريقتها ومنهجها لإيضاح وإيجاد الدليل الشرعي المقرر للحكم)[١].

و لا بدّ من الإشارة أنّه لا تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح ، فقد جاء في مجموع الفتاوى: " فإنّ ما خالف العقل الصريح فهو باطلٌ.وليس في الكتاب والسنّة والإجماع باطل. ولكن فيه ألفاظ قد لا يفهمها بعضُ النَّاس، أو يفهمون منها معنى باطلاً، فالآفةُ منهم، لا من الكتاب والسنّة"[٢].

-وإذا كان كذلك، فإنّ العقلَ مُطالَبٌ بالتسليم للنصّ الشرعيّ الصريح، ولو لم يفهمه، أو يُدْرِكِ الحكمةَ التي فيه؛ لأنَّ الشارع نصَّ على كلِّ ما يَعْصِمُ من المهالك نصّاً قاطعاً للعذر، فلا حجَّة لأحدٍ بعد بيانه، كما ذكر ابن تيمية مستدلًّا على ذلك بآياتٍ كثيرةٍ، منها[٣]: قوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥]، وقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

وقول أبي ذر الغفاري ﷺ: "لقد تركنا رسول الله ﷺ، وما يَتَقَلَّبُ في السماءِ طائرٌ، إلا ذكرنا منه علماً"[٤].

يقول السفاريني[٥]: "لو كانت العقولُ مستقلَّةً بمعرفة الحقِّ وأحكامِهِ، لكانت الحجَّةُ قائمةً على النَّاس قبل بَعْثِ الرّسل، وإنزال الكتب. واللازم باطلٌ بالنصِّ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، فكذا الملزوم"[٦].

وخلاصة القول :

إنّ ما يصدره العقل من أحكام ، ليس بالضرورة موافقتها لمراد الشارع ومقصده ، وعليه فلا يجوز التعبّد بأحكام العقل ابتداءاً ، وإن وافقت أحكام الشارع ، ولا يلزم بها التكليف، و ينتج من ذلك أن لا ثواب ولا عقاب في الأخذ بها أو في تركها، وإنّما الأصل في ذلك ما بيّنه الشارع الحكيم ، ومن ثم كان للعقل الفهم له والتمييز وإقامة الحجّة والبرهان فيه وفقا لضوابط الشرع ومقاصده ، والله أعلم.

---

[١] الموافقات؛ للشاطبي: ج١/ص٣٥.

[٢] مجموع الفتاوى ؛ ابن تيمية، ج١١/ص٤٩٠ ، مطابع دار العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ،الطبعة الأولى ١٣٩٨، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، وساعده ابنه محمد.

[٣] درء تعارض العقل والنقل؛ ابن تيمية: ج١/ص٧٣ ـــ ٧٤.

[٤] مسند الإمام أمد بن حنبل : مسند "أبي ذر الغفاري":ج٥/ص٢١٠، ح ٢١٤٢٩، قال شعيب الأرناؤوط: حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف لجهالة شيوخ منذر الثوري.

[٥] هو محمَّد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبليّ. شيخٌ، إمامٌ، صاحب التآليف الكثيرة، ولد بقرية "سفارين" من قرى "نابلس" سنة ١١١٤هـــ، وتوفي سنة ١١٨٨هـــ. (الأعلام، الزركلي، ج٦/ص٢٤٠).

[٦] لوامع الأنوار البهيَّة وسواطع الأسرار الأثريَّة، السفاريني، محمد بن أحمد، ج١/ص١٠٥ ، الرياض: مكتبة أسامة(١٤٠٥هـــ ـــ ١٩٨٥م) .

المطلب الخامس – موافقة الشريعة للنظر الفلسفي والمنطقي :

إنّ التهكم في النظر الفلسفي لأمر ما ، ما هو إلا بسبب وجود زلل من الناظر ، إما من قبل نقص فطرة ، أو من قبل سوء إدراك لفنون ذلك العلم ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه .

وإنّ وجود مثل هذه الأسباب لا يبيح للعاقل أن يمنع ذاك الفن عن من هو أهل للنظر فيه.

ثمّ إنّ ما يدعى من وجود الضرر الداخل من قبل آلة الفلسفة ، إنّما هو مستقى من شهوات الفلاسفة والمتمنطقين لا من آلية هذا العلم وأسسه ، فالضرر اللاحق منه عرضي لا ذاتي ، وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لما كان مضرةٌ موجودة فيه بالعرض .

وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد أنّ شريعتنا هذه الإلهية حقّ وأنّها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، فإن ذلك مقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك أنّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، و منهم يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة [1].

وذلك أنّه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كل إنسان، إلاّ من جحدها كناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خصّ عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، ، وذلك لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى. وذلك صريح في قولهﷻ: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾[سورة النحل : ١٢٥].وإذا كانت هذه الشريعة، حقّاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحقّ فإنّا نعلم على القطع أنّه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإنّ الحق لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلُ ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمترلة ما سكت عنه من الأحكام، فيستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وأن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخا لفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله.

ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه " أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت، في تعريف أصناف الكلام المجازي[2].

---

[1] انظر: فصل المقال لابن رشد: ج١/ص ٢ وما بعدها.بتصرف يسير.

[2] انظر المصدر نفسه بتصرف يسير.

وبذلك يمكن الجمع بين المعقول والمنقول، بل إنّه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا و إذا نظرت الشرع وتصفّحت سائر أجزائه ،وجدت في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد.ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل.[1]

وعليه فإذا كان التعارض بين النصّ القاطع والحكم العقلي الثابت(البديهي) فإنّه لا بدّ من التوفيق بينهما لعدم تعدد الحق، ولأنّه لا يمكن التعارض بين دليلّين قطعيّين اتفاقاً ، قال صاحب الإرشاد: (أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقاً سواء كانا عقليّين أو نقليّين، هكذا حكي الاتفاق، قال الرازي في المحصول[2]: الترجيح لا يجوز في الأدلة اليقينيّة لوجهين :

الأول: أن شرط اليقيني أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية أو لازمة عنها لزوما ضروريا إما بواسطة واحدة أو وسائط شأن كل واحدة منها ذلك وهذا لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة : أحدها: العلم الضروري بحقيقة المقدمات إما ابتداءا أو استنادا،وثانيها: العلم الضروري بصحة تركيبها،وثالثها: العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها، ورابعها: العلم الضروري بأن ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري. فهذه العلوم الأربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا وإلا لزم القدح في الضروريات وهو سفسطة وإذا استحال ثبوتهما امتنع التعارض.

الثاني: الترجيح عبارة عن التقوية، والعلم اليقيني لا يقبل التقوية لأنه أن قارنه الاحتمال النقيض – ولو على أبعد الوجوه– كان ظناً لا علماً، وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية)[3].

وأما حصول التعارض بين قطعي — سواء كان عقلياً أم شرعياً — مع ظنيّ – عقلي أو شرعي– فهو محال لأنّ الظنّ ينتفي بالقطع بالنقيض، قال صاحب الإرشاد: (ومما لا يصح التعارض فيه إذا كان أحد المتناقضين قطعيّاً والآخر ظنيّاً، لأنّ الظنَّ ينتفي بالقطع بالنقيض ،وإنّما يتعارض الظنيان سواء كان المتعارضان نقليّين أو عقليّين أو كان أحدهما نقليّاً والآخر عقليّاً)[4]. أما وأنّ المصادر الأصوليّة لا تقبل الظنّ[5] فلست بصدد التكلم عن كيفيّة الترجيح بين التعارض الظنّي سواء كان بين شرعيّين ، أم بين عقليّ وشرعيّ.[6]

وممّا يشهد على مدى التوافق بين الشريعة والعقل اعتماد العلماء الأصوليين في كتبهم بالاستدلال بالبرهان العقلي (البديهيات)، والنظر العقلي بكثرة على المسائل الأصوليّة ، بل الاستناد إليها في إثبات قطعيّة الأصول الفقهية، وذلك على أنّ المصادر الأصولية إنّما ترجع في حجيّتها على أصول عقلية، أو على استقراء كلّي من أدلتها الشرعية

---

[1] انظر: فصل المقال لابن رشد: ج١/ص ٢ وما بعدها.بتصرف يسير.

[2] المحصول في علم الأصول؛ لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي: ج٥/ ص ٥٣٣ ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض الطبعة الأولى ، ١٤٠٠، تحقيق : طه جابر فياض العلواني.

[3] إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ج١/ ص ٤٠٥.

[4] المصدر السابق نفسه.

[5] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج١/ ص ٢٩ وما بعدها.

[6] انظر للاستفاضة في هذا الباب : إرشاد الفحول للشوكاني: ج١/ ص(٤٠٥-٤٠٦).

بما يحقق لها المستوى القطعي في الدلالة. وإلى هذا أشار الشاطبي في الموافقات؛ قال: (إنّ أصول الفقه في الدين قطعيّة لا ظنيّة والدليل على ذلك أنّها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي،بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع وبيان الثاني من أوجه:أحدها أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهى قطعية، وأما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما والمؤلف من القطعيّات قطعي وذلك أصول الفقه.والثاني أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي إذ الظن لا يقبل في العقليات ولا إلى كلّي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات..)[1].

وإنّ هذا ليدل من جهة أخرى على مدى عناية العلماء في احترام العقل ، وتفعيل دوره في فهم التشريع ومقاصده، والله أعلم.

[1] الموافقات للشاطبي: ج١/ ص (٢٩-٣٠).

خلاصة نتائج الفصل:

بعد دراسة المسائل السابقة، والوصول إلى تصوّرٍ شاملٍ حول مكانة النظر العقلي ضمن إطار الفكر الإسلامي، يمكن استخلاص نتائج ؛ من أهمها:

١- أنّ الله تعالى ميّز الإنسان بتكريم خاصٍّ عن سائر المخلوقات، بأن أوجد فيه ملكة الإدراك والتفكير (العقل)، وحثّ بتشريعه الحكيم عن كلِّ ما من شأنه إعمال هذه الأداة، وبالذمِّ عن كل سببٍ أدى إلى تعطيلها والحجر عليها، وذلك بيِّنٌ في غير آيةٍ من القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة.

٢- ليس ثمَّة عقيدة تقوم على احترام العقل الإنسانيّ، وتكريمه، والاعتزاز به، والاعتماد عليه في فهم النصوص، كالعقيدة الإسلاميَّة.بل إنَّ العقيدة الإسلامية تدعو العقلَ إلى تشغيل طاقاته، وتستثيره ليؤدِّي دورَه الذي خلقه الله من أجله، وتُنبّهه ليتدبَّر، ويتفكَّر، وينظُرَ، ويتأمَّل؛ مدلِّلةً بذلك على أنَّ الدعوةَ إلى الإيمان قامت على الإقناع العقليّ.

٣- من سمات التكريم التي حظيَ بها العقل في الإسلام، تلك المجالات التي حُدِّدت له ليخوضَ فيها، حتَّى لا يضلّ، ولا يزيغ، ولا يتخبَّط في الظلمات إذا ما نأى عنها، وخاض في غيرها.

٤- فالعقل محدود بين شيئين هما الزمان والمكان، لذا يسأل دائماً متى؟ وأين؟ مع أن الحقائق الكبرى لا مكان لها ولا زمان، ولكن العقل عاجز عن تصوّر ذلك.

٥- للعقل مجالات في إدراكه للعلوم، فالعلوم من حيث إدراك العقل لها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم ضروري، وقسم نظري، وقسم لا يعلمه البتَّة.

٦- أيّاً كان السبيل العلمي الموصل إلى المعرفة والحقّ؛ هو سبيل مطلوب شرعاً ؛ سواءٌ كان بالنهج الشرعي أم بالفلسفي أم المنطقي.

٧- إن ما يصدره العقل من أحكام ، ليس بالضرورة موافقتها لمراد الشارع ومقصده ، وعليه فلا يجوز التعبّد بأحكام العقل ابتداءاً ، وإن وافقت أحكام الشارع ، ولا يلزم بها التكليف، و ينتج من ذلك أن لا ثواب ولا عقاب في الأخذ بها أو في تركها، وإنّما الأصل في ذلك ما بيّنه الشارع الحكيم من أحكام ، ومن ثم كان للعقل الفهم لها والتمييز من جهة، وإقامة الحجّة والبرهان عليها وفقاً لضوابط الشرع ومقاصده من جهة أخرى.

٨- لا يوجد تعارض بين الحكم العقلي والنصُّ القطعي الثابت؛ لعدم تعدد الحقّ. وأما حصول التعارض بين قطعي – سواء كان عقلياً أم شرعياً – مع ظنيّ – عقلي أو شرعي- فهو محال لأنّ الظنّ ينتفي بالقطع بالنقيض، وإنّما التعارض بين الأمور الظنيّة ، والأصول الشرعيّة لا تقبل الظنَّ .

٩- ممّا يشهد على مدى التوافق بين الشريعة والعقل اعتماد العلماء الأصوليون في كتبهم الاستدلال بالبرهان العقلي (البديهيات)، والنظر المنطقي بكثرة على المسائل الأصوليّة ، بل الاستناد إليها في إثبات قطعيّة هذه الأصول.

الفصل الثالث – اعتبار العقل ودلالته في إثبات مصادر التشريع المختلف فيها :

وفيه مباحث:

المبحث الأول- اعتبار العقل ودلالته في الاستصلاح كمصدر تشريعي للأحكام .

المبحث الثاني- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستحسان كمصدر تشريعي للأحكام .

المبحث الثالث- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستصحاب كمصدر تشريعي للأحكام .

المبحث الرابع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة العرف كمصدر تشريعي للأحكام .

المبحث الخامس- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة قول الصحابيّ في استنباط الأحكام .

المبحث السادس- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة إجماع أهل المدينة .

المبحث السابع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة شرع من قبلنا كمصدر تشريعي للأحكام .

المبحث الثامن- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة مبدأ سدّ الذرائع كمصدر تشريعي للأحكام

المبحث التاسع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستقراء كمصدر تشريعي للأحكام .

الهدف من دراسة هذا الفصل:

هذه الدراسة هي تتمة لما بدأته في الفصل الثاني من بيان المنهج العقلي في إثبات حجيّة المصادر التشريعيّة والدلالة المنطقيّة على عليها، إلاّ أنّ هذا الفصل قد خصص في ذكر ودراسة الدلالات المنطقيّة التي ذكرها العلماء الأصوليون فيما يتصل بالمصادر المختلف فيها عندهم ، وهذه المصادر ولاختلاف العلماء في إثبات حجيّتها فإنّها تعتبر في الاستدلال وبناء الأحكام مصادر تبعيّة من حيث رتبة الرجوع إليها في ذلك، أي أنّها تأتي في حجيّتها في تشريع الأحكام بالمترلة الثانية بعد المصادر الأصليّة المتفق عليها بين جميع علماء الأمة (وهي: القرآن والسنّة والإجماع والقياس) ، فمتى وجد بناء للحكم في إحدى المصادر الأصليّة لم ينظر فيما سواها إلا على سبيل التقوية والتعضيد، و إلاّ اجتهد العالم بالأدلة التبعيّة باحثاً من خلالها إلى بيان الحكم في الواقعة على مراد الشارع ومقاصده.

فالمقصد من هذا الفصل إثبات حجيّة المصادر المختلف فيها (التبعيّة) بالإشارة إلى الأدلّة والحجج المنطقيّة التي ذكرها العلماء في بيان مصدريّتها، والمصادر التبعيّة هي: الاستصلاح، والاستحسان، والاستصحاب، والعرف، و قول الصحابي، ومذهب أهل المدينة، وشرع من قبلنا، وسدّ الذريعة، والاستقراء.

المبحث الأول- اعتبار العقل ودلالته في الاستصلاح كمصدر مشرّع للأحكام:

وفيه تمهيد ومطالب:

تمهيد - مكانة المصلحة في الشرع.

المطلب الأول- مفهوم المصلحة وأقسامها:

أولاً- تعريف المصلحة.

ثانياً- أقسام المصلحة.

المطلب الثاني - الحاجة المنطقيّة في النظر إلى المصالح في الأحكام.

المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستصلاح كمصدر تشريعي للأحكام.

أولاً- الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها النفاة لمصدريّة الاستصلاح.

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها القائلين بمصدريّة الاستصلاح.

تمهيد- مكانة المصلحة في الشرع :

الفقه الإسلامي في جملته قائم على أساس اعتبار مصالح الناس، فكلّ ما هو مصلحة مطلوب وجاءت الأدلّة بطلبه، وكلّ ما هو مضرّة منهيٌّ عنه وتضافرت الأدلّة على منعه، وهذا أصل مقرر مجمع عليه لدى فقهاء المسلمين، فما قال أحد منهم أنّ الشريعة الإسلامية جاءت بأمرٍ ليس فيه مصلحة العباد، وما قال أحد منهم من وجود شيءٍ ضارٍّ فيما شرع للمسلمين من شرائع وأحكام، كما أنّهم اتفقوا على أن جميع أحكامه سبحانه وتعالى مناطها مصالح العباد في الدارين، وأن مقاصد الشريعة ليست سوى تحقيق السعادة الحقيقية لهم.

وإنّ المستقرئ لنصوص الشريعة الإسلامية وأحكامها ليجد الدلائل العديدة والمتضافرة -من كتاب الله تعالى وسنّة نبيهﷺ، وفتاوى الصحابة رضوان الله عليهم، والقواعد الشرعيّة المجمع عليها- تثبت بوضوح أنّ الشريعة قد راعت مصالح العباد ، وأنّها قائمة على أساس توفير السعادة لهم.[1]

[1] انظر: الأدلّة على مراعاة المصالح في التشريع، من كتاب: ضوابط المصلحة؛ للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ص(٧٤-١١٢) المكتبة الأموية في دمشق.

المطلب الأول– مفهوم المصلحة وأقسامها:

أولاً– تعريف المصلحة:

أ– المصلحة لغةً كالمنفعة وزناً ومعنًى، فهي مصدر بمعنى الصلاح ، كالمنفعة بمعنى النفع.

أو هي اسم للواحدة من المصالح، وقد صرح صاحب لسان العرب بالوجهين؛ فقال: (والمصلحة : الصلاح، والصَّلاح ضدُّ الفساد صَلَح يَصْلَحُ ويَصْلُح صَلاحاً وصُلُوحاً، والمصلحة واحدة المصالح)[1]، فكلّ ما كان فيه نفع – سواء بالجلب والتحصيل – كاستحصال الفوائد و اللذائذ، أو –بالدفع والاتقاء- كاستبعاد المضارّ والآلام ، فهو جديرٌ بأنّ يسمى مصلحة، والاسْتِصْلاح نقيض الاستفساد .[2]

ب– المصلحة في الاصطلاح:هي المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده ، من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معيّن فيما بينهما.

والمنفعة هي اللذّة، أو ما كان وسيلة إليها ، ودفع الألم ، أو ما كان وسيلة إليه . وبتعبير آخر: المصلحة هي اللذة تحصيلاً أو بقاءً . فالمراد بالتحصيل : جلب اللذّة مباشرة، والمراد من الاتقاء: الحفاظ عليها بدفع المضرّة وأسبابها.[3]

ثانياً– أقسام المصلحة:

قسم علماء الأصول المصالح من جهتّين : الأولى– من حيث مراتبها، والثانية – من حيث اعتبار الشارع لها.

أ– أقسام المصالح من حيث مراتبها:

ذهب علماء الأصول إلى تقسيم الأعمال والتصرفات التي تعد من المصالح بالنظر الشرعي ، وبحسب دلائل نصوص الشريعة وأحكامها ، وبالنسبة إلى حفظ المقاصد الكلّية الخمسة – الدين والنفس والعرض والعقل والمال- إلى ثلاث مراتب، ثمّ بنوا المطالب على أساس ترتيبها، وهي:

١ – الضروريّات :

وهي الأعمال والتصرفات التي لابدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وصيانة مقاصد الشريعة، بحيث إذا فقدت بعضها لم تجر المصالح على استقامة، بل تنهار الحياة الإنسانيّة ، أو تختلُّ وتفسد. لذا شرع لحفظ الدين : الإيمان والعبادات والجهاد، وشرع لحفظ النفس: الأكلّ والشرب وعقوبة القصاص... وهكذا فأساس الأعمال التي تعدّ من المصالح الضرورية أن لا تقوم تلك المقاصد الخمسة – والتي هي أركان الحياة البشرية الصالحة- إلا بمراعاتها.

٢ – الحاجيّات:

وهي الأعمال والتصرفات التي لا تتوقف عليها صيانة تلك الأركان الخمسة ، بل بدونها قد تتحقق، ولكن مع الضيق والحرج . فهي أعمال شرعت لحاجت الناس إلى التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقّة، ومثالها: ما شرعه الإسلام لحفظ النفس: كإباحة الصيد فيما زاد على أصل الغذاء.

---

[1] لسان العرب؛ لابن منظور: مادة (صلح): ج٢/ ص٥١٦ .

[2] المصدر السابق نفسه.

[3] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٢/ ص٢٣٤، ضوابط المصلحة؛ للبوطي: ص ٢٣.

٣- التحسينيّات:

وهي الأعمال والتصرفات التي لا تتحرج الحياة بتركها، ولكن مراعاتها من مكارم الأخلاق، أو من محاسن العادات، ومثالها: ما شرع من أحكام النجاسات وستر العورة وما شابه ذلك. ويلاحظ هنا أن التحسينيات منها ما هو من المندوبات : كآداب الطعام ، ومنها ما هو من الفرائض على سبيل الحتم والإيجاب: كستر العورة، لأنّ معنى كون الشيء من التحسينيات هو أن الناس يمكنهم الاستغناء عنه في حياتهم دون حرج، ولكنّه قد يكون مما تقتضي الاعتبارات الأدبيّة والمعنويّة حتميّته وإلزام الناس به.

وعلى هذا فالأحكام التي شرعت لصيانة الضروريّات هي الأهم بالمراعاة، ثمّ تليها الأحكام التي شرعت لضمان الحاجيّات، ثمّ التحسينيّات[١].

ب- أقسام المصالح من حيث اعتبار الشارع لها:

تنقسم المصالح من حيث قيام الدليل على اعتبارها وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

١- المصالح المعتبرة:

وهي المصالح التي اعتبرها الشارع وقام الدليل منه على رعايتها. فهذه المصالح حجّة ولا إشكال في صحتها، ولا خلاف في إعمالها، ويرجع حاصلها إلى القياس. فإذا نصّ الشارع على حكم في واقعة، ودلّ على المصلحة التي قصدها بهذا الحكم، وأرشد بمسلك من المسالك إلى العلّة الظاهرة التي ربط بها الحكم- لما في هذا الربط من تحقيق مصلحة- فإنّ كلّ واقعة غير التي ورد فيها النصّ تتحقق فيها هذه العلّة، يحكم فيها بحكم الشارع في واقعة النص، وهذا الحكم قياس.

ومثاله: قياس النفاس في المرأة على الحيض في مسألة الاعتزال ، والمصلحة المقصودة بالقياس تسمّى : المصلحة المعتبرة من الشارع.[٢]

٢- المصالح الملغاة:

وهي المصالح التي لها شاهد إلغاء من الشرع. وهي مصالح مردودة لا سبيل إلى قبولها. ومثالها: الانتحار؛ فقد يتصوّر فيه منفعة الخلاص ، لكن الشارع قد نصّ على إلغائها في محكم الكتاب والسنّة.

٣- المصالح المرسلة :

وهي المصالح التي لم يقم الدليل الشرعيّ على اعتبارها ولا على إلغائها.فإذا حدثت واقعة لم يشرِّع الشارع لها حكماً، و لم تتحقق فيها علّة اعتبرها الشارع في حكم من أحكامه، ووجد فيها أمر مناسب في تشريع حكمٍ من شأنه جلب منفعة أو دفع مضرّة، فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يسمى " المصلحة المرسلة" ، وإنّما سمّيت مرسلة لأنّ الشارع أطلقها دون تقييد بإلغاء أو اعتبار.[٣]

---

[١] انظر: الموافقات في أصول الفقه؛ للشاطبي،إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي ، أبي اسحاق (٧٩٠): ج٢/ ص(٨-١٢) الناشر : دار المعرفة — بيروت، تحقيق : عبد الله دراز. المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص ١٤٠، المحصول؛ للرازي: ج٢/ ص(٤٣٥-٤٣٧)، ضوابط المصلحة ؛ للبوطي: ص١١٩.

[٢] انظر: أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي؛ للدكتور محمد ديب البغا : ص ٣٢، دار الإمام البخاري، دمشق، الحلبوني.

[٣] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٣٩، الاعتصام؛ للغزالي: ج٢/ ص(١١٣-١١٥)، المحصول؛ للرازي: ج٢/ ص(٢٣٩-٢٤٢)، ضوابط المصلحة؛ للبوطي: ص٢٢١ وما بعدها . أثر الاختلاف في القواعد الأصولية؛ للدكتور مصطفى الخن: ص١٤٥،مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة سنة ١٤٠٦-١٩٨٥م . أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ؛ للبغا : ص٣٥.

إذاً فحقيقة المصالح المرسلة : (أنّها كلّ منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهدٌ بالاعتبار أو الإلغاء)[1].

ومن هذا التعريف يتبيّن ما يلي:

- ليس من المصالح المرسلة كلّ ما يظنّ أنّه منفعة مما لا يدخل في المقاصد الكلّية للشارع.
- وكذلك كلّ ما كان للإمام أن يتصرف فيه بموجب حق الإمامة، مما لا نصّ فيه من كتاب أو سنّة.
- وليس منها كلّ مسألة واقعة مناطا لمصلحتيّن متعارضتين لكلّ منهما شاهدٌ بالاعتبار أو الإلغاء.
- وليس منها كلّ مصلحة عارضت نصّاً أو قياساً صريحاً.[2]

وعليه فيكون تعريف مصدر الاستصلاح " المصلحة المرسلة" عند الأصوليين: (ترتيب الحكم الشرعي في واقعة لا نصّ فيها ولا إجماع بناءً على مراعاة مصلحة مرسلة)[3].

---

[1] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٤٢، المحصول؛ للرازي: ج٢/ ص ٨٢٣ . تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني، محمود بن أحمد الزنجاني أبو المناقب:ص (١٦٩-١٧١) مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الثانية ، ١٣٩٨ تحقيق : د. محمد أديب صالح . ضوابط المصلحة؛ للبوطي: ص ٣٣٠- ٣٥٠.

[2] انظر للاستفاضة في هذا الأمر المصادر السابقة نفسها.

[3] انظر: ضوابط المصلحة؛ للبوطي: ص٣٥٢، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه؛ لعبد الوهاب خلاف: ص ٨٥.

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في النظر إلى المصالح في الأحكام:

إنّ الأعمال والتصرفات التي يكلّف بها المسلم ، وتأخذ أحكاماً شرعيّة؛ تنقسم إلى قسمين: قسم يتصل بالعبادات ، وآخر يتصل بالعادات.

- أمّا القسم الأول الذي يتصل بالعبادات : فهي كلّ ما من شأنه تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه، وقلما تكون له علاقة ببني الإنسان، ومن المقرر لدى الفقهاء أنّ الأصل في هذا النوع من التكاليف إنّما هو "التعبّد" ، فالنصوص فيه غير معلّلة في جملتها، أي : لا يلتفت المكلّف في العبادات إلى البواعث والغايات- التي من أجلها كانت- ويبني عليها أشباهها . فلا يفرض المكلّف على نفسه عبادة لم يفرضها الشارع ، وذلك لاتحادها مع ما نصّ عليه في الباعث المتلمس، أو الحكمة المناسبة.

ولقد استدل الشاطبي في الموافقات على هذا الأصل بثلاثة أدلّة منطقيّة:

أ- بالاستقراء: فإنّ الطهارة تتعدى محلّ موجبها، وكذلك الصلوات خصَّت بأفعالٍ وهيئاتٍ مخصوصة إن خرجت عنها لا تكن عبادة.

ب- أنّه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبّد بما حدّ و لم يحدّ، لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً. وما لم نجد ذلك دلّ على أنّ المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلاّ أن يتبيّن بنصّ أو إجماع ، لكن ذلك قليل وليس بأصل ، إنّما الأصل ما عمّ في الباب ، وغلب في الموضع.

ت- أنّ وجوه التعبّدات في أزمنة الفترات ، لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات ، فلقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، وهذا مما يدلّ دلالةً واضحةً على أنّ العقل لا يستقل بإدراك معانيها، ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك.[1]

هذا على أنّ من الواجب على المسلمين الإيمان بأنّ هذه التكاليف المتّصلة بالعبادة في مصلحة الإنسان ، وإن لم يكن له أن يشرِّع – بالحكمة أو المصلحة أو البواعث- مثلها، بل عليه أن يقف فيها عند النصوص وما تشير إليه وما يحمل عليها من غير زيادةٍ ولا نقصانٍ.

- وأمّا القسم الثاني من التكاليف فهو العادات ، ويقصد بها ما يتصل بمعاملة بني الإنسان بعضهم ببعض.

والأصل في هذا القسم الالتفاف إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام باتفاق الفقهاء ، إذ إنّ التكاليف في هذه الأمور إنّما كانت لتكوين مجتمع إنساني فاضل ، أساسه العدل والفضيلة، وهذا إنّما يكون بتشريع كلّ ما من شأنه رعاية المصالح المتفقة مع مقاصد الشارع.وعلى ضوء هذا المعنى يتضح وجود الحاجة الضرورية في الالتفاف إلى كلّ حكم يحقق مصلحة الإنسان من جلب نفع أو دفع مفسدة وذلك في حيّز العادات والمعامّلات.

---

[1] الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص(٣٠٠-٣٠٤) بشيء من الاختصار.

ولقد استدل الشاطبي رحمه الله إلى هذا المعنى بثلاثة أدلّة منطقيّة:

أ- بالاستقراء: فإنّ الشارع قاصد لمصالح العباد، والأحكام العاديّة تدور معها حيث دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كانت المصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل ، يمتنع في المبايعة، ويجوز في القرض.

ب- أنّ الشارع توسع في بيان العلل والأحكام في باب العادات ، وبيان أحكام المعاملات بين الناس ، وأكثر ما علّل به الحكم المناسبة التي تتصل بالمصالح، والتي تتلقاها العقول بالقبول، ففهمنا منها أنّ الشارع قصد فيها إتباع المعاني لا الوقوف على النصوص، بخلاف باب العبادات.

ت- أنّ الالتفاف إلى المعاني – وهي المصالح- كان قائماً في أزمان لم يكن فيها الرسل – أي في الفترات بين رسول ورسول- حتى جرت بذلك مصالحهم، فاستقامت معايشهم في الجملة، إلاّ أنّهم قصّروا في جملة من التفصيلات فجاءت الشريعة لتتمم مكارم الأخلاق ، وأكمل العادات، مما كان عند أهل الجاهلية محموداً، وما كان من محاسن العادات ومكارم الأخلاق التي تتقبلها العقول، وهي كثيرة.[١]

إذن فمن المنطقي أنّ الأعمال التي تختص بجانب العبادات ، والتي ليس للعقل البشري إدراك مناط الحكمة من تشريعها ، أن لا ينظر في الطلب والحاجة إلى المصلحة منها، وإن كان على المسلم الإيمان بأنّ جميع ما كلّفه الله به من عبادات إنّما فيها كمال السعادة والخير له.

ومن المنطقي أن يتبيّن ضرورة البحث عن العلل والغايات والمصالح التي من شأنها إسعاد الإنسان في ما كان من التصرفات والأعمال من قسم العادات والمعاملات، إذ أنّ الأصل فيها رعاية مصالح الإنسان فيما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة.

عند ذلك تُدرَكُ الحاجة المنطقيّة في النظر إلى المصالح عند إنشاء الأحكام، والله أعلم.

[١] الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص(٣٠٥-٣٠٧).

المطلب الثالث– الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستصلاح كمصدر تشريعي للأحكام:

تكاد كلّمة الأصوليين تلتقي على أنّ القول بالاستصلاح أمر مختلف فيه، وأنّ الراجح من الآراء عدم صلاحية الاحتجاج به ، إذ لا دليل على اعتباره. وأنّه لم يذهب إلى القول به إلاّ الإمام مالك رحمه الله تعالى، أمّا الأئمة الثلاثة رضوان الله عليهم فقد ذهبوا إلى عدم العمل به، وإن كان التحقيق في مذاهبهم على خلافه.

ولقد ذكر القرافي [1] المالكي في كتاب "شرح تنقيح الفصول" : (أن غير مذهبهم تراهم إذا تعرضوا للمسائل – ليس فيها نصّ أو إجماع– وجدتهم إذا قاسوا ، أو أجمعوا ، أو فرقوا بين المسألتين ؛ لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو العمل بالمصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب)[2]، وإلى ذلك ذهب الزركشي [3] في كتابه البحر المحيط[4].

هذا ؛ وإن المتتبع لفقه الأئمة الثلاثة واجتهاداتهم في مراجعها الأصلية يرى ما يدلّ على أنّهم جميعاً كانوا يبنون أحكامهم الاجتهادية على وفق المصالح المرسلة.

أولاً– الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها النفاة لمصدرية الاستصلاح:

١– أن المصالح المرسلة مترددة بين ما عهد من الشارع إلغاؤه من المصالح ، وبين ما عهد منه اعتباره، وليس إلحاقها بالمعتبر بأولى من إلحاقها بالملغى، فيمتنع الاحتجاج بها حتى يشهد لها شاهد يدلّ على أنّها من قبيل المعتبر لا الملغى.

على أنّ احتمال إلحاقها بأحد النوعين مجال للأهواء والشهوات، فقد يغلب على المرء هواه، فيرى عين المفسدة مصلحة، والمضرّة منفعة، وعلى هذا فالتشريع بناء على المصلحة المرسلة عرضة للزلل، وباب للتشريع بالهوى؛ فيمنع.

٢– أنّ المصالح الحقيقية للناس قد راعاها الشارع، إمّا بتشريع أحكام لها، وإمّا بالدلالة على اعتبارها لبناء التشريع عليها. فما لم يشرع له الشارع أحكاماً مما يظنّ أنّه من مصالح الناس ، و لم يدلّ على اعتباره بوجه من وجوه الاعتبار، لا يصح بناء الحكم الشرعي عليه. والاستصلاح إنّما هو بناء الحكم على مصلحة لم يعتبرها الشارع، و لم يدلّ على اعتبارها، فلا يكون الحكم المستفاد منه حكماً شرعياً [5].

---

١ هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد اللّه، إمامٌ، علامة دهره، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب الإمام مالك، وهو حافظ، فقيه، أصولي، متكلم، منطقي مفسر، من مؤلفاته (الذخيرة في الفقه)، توفي ٦٨٤هـــ. ودفن بالقرافة. الديباج المذهب: ٦٢/١.

٢ انظر: شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي: ص١٧١.

٣ هو محمد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله، بدر الدين الزركشي، ولد سنة(٧٤٥) هجرية، وتوفي سنة(٧٩٤)هجرية، عالم فقيه بفقه الشافعية والأصول، تركي الأصل، له مؤلفات كثيرة منها: (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، والبحر المحيط في أصول الفقه، والدر المنثور في القواعد، والبرهان في علوم القرآن). انظر: شذرات الذهب؛ لابن العماد: ج٦/ ص ٣٣٥، الأعلام؛ للزركلي: ج٦/ ص (٦٠-٦١).

٤ انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ص١٥٤.

٥ انظر: الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٤٠، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ج٢/ ص٢٨٩، الأم؛ للشافعي، محمد بن إدريس(ت٢٠٤): ج٧/ ص٢٧٠، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٣م، خرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمود مطرجي. مصادر التشريع الإسلامي؛ للخلاف: ص(٩١-٩٥)، أثر الأدلّة ؛ للبغا: ص٥٧.

٣- ما استدل به الشافعي رحمه الله في إبطال القول بالاستحسان، وملخصه: أنّ الله ﷻ لم يترك الناس سدىً من غير أن يشرّع لهم ما يكفل تحقيق مصالحهم، وكان ذلك فيما شرعه لهم من أحكام في كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، وفيما هدى إليه أهل العلم فأجمعوا فيه على حكم لم يختلفوا فيه، وفيما أرشدهم إليه – إن تنازعوا في شيء ليس فيه حكم الله ورسوله و لم يجمع عليه أهل العلم – أن يردوه إلى حكم الله ورسوله بالقياس عليه. وبهذا أكمل لهم شرعه وأتمّ عليهم نعمته، ولو كانت مصالح الناس تحتاج أكثر مما شرعه لأرشد إليه نبيه و لم يتركه، لأنّ الله لم يترك الناس سدى[1].

وعلى ما مرّ فإنّ الاستحسان عند الشافعي رحمه الله تعالى يشمل الاستصلاح والاستحسان في اصطلاح الأصوليين والفقهاء.

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها القائلين بمصدرية الاستصلاح:

ذهب إلى الاحتجاج بهذا المصدر من الفقهاء والمجتهدين الإمام مالك رحمه الله تعالى ، ومن سار على منهجه في الاجتهاد، واحتج هؤلاء بأدلّة منطقيّة ؛ ومنها:

١- ثبت بالاستقراء أنّ الله تعالى إنّما بعث الرسل عليهم السلام لتحصيل مصالح العباد، وأنّ الأحكام الشرعيّة إنّما شرعت لتحقيق مصالح العباد بجلب النفع لهم ودفع الضرِّ عنهم، فإذا كانت الواقعة فيها حكم شرعي بنصّ أو إجماع ، اتّبع هذا الحكم لما فيه من وجود المصلحة التي حددها الله للإنسان، وأمّا إذا لم يوجد نصّ أو إجماع في الواقعة ولا قياس عليهما – وكان فيها مصلحة- غلب على الظنّ أنّها مطلوبة من الشارع، لأنّه حيثما وجدت المصلحة فثمّ شرع الله تعالى ، وتأخذ الواقعة بها حكماً شرعياً، ما لم يوجد ما يمنع من الاستناد عليها في بناء الحكم من شواهد ، ويدلّ على ذلك فعل الصحابة رضوان الله عليهم بذلك المنهج[2].

٢- أنّ الوقائع والحوادث الجزئيّة لا نهاية لها ولا حصر، فالبيئات تتغيّر وتتطوّر، والضرورات والحاجات تطرأ ، وقد تطرأ للأمّة اللاحقة طوارئ لم تطرأ للأمّة السابقة، وقد تستوجب البيئة مراعاة مصالح ما كانت تستوجبها البيئة من قبل. وعلى هذا: فالأحكام التي تحتاجها هذه الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئيّة التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية – والمتناهي لا يفي بغير المتناهي- فلا بدّ إذن من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئيّة ، وهذه الطريقة هي النظر إلى ما في هذه الوقائع من جلب النفع ودفع الضرر وترتيب الحكم بناء على ذلك، استناداً إلى مقاصد الشرع على نحو كلّيٍّ ، وهذا هو الاستصلاح.

فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح لضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد، وقصرت عن حاجاتهم، و لم تصلح لمسايرة مختلف الأماكن والأزمان والبيئات والأحوال، وهذا خلاف المعهود فيها من المرونة والشمول والاتساع.

---

[1] الأم؛ للشافعي: ج٧/ ص٢٧٠، بتصرف يسير.

[2] انظر في هذه الحوادث : الاعتصام؛ للشاطبي: ج٢/ ص١١٥وما بعدها، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي: ص ١٩٩.

٣- أنّ مجال العمل بالاستصلاح إنّما هو في المعاملات ونحوها، مما هو من قبيل العادات، والأصل في هذا النوع من التكاليف الالتفاف إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام باتفاق الفقهاء. وهذه المعاني والبواعث إنّما هي المصالح التي بنيت عليها هذه الأحكام، فهي إذن مصالح معقولة: يدرك العقل فيها حسن ما طالب به الشارع، وقبّح ما نهى عنه، والله ﷻ أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه، وحرم علينا ما تدرك عقولنا ضرره، فإذا حدثت واقعة لا حكم للشارع فيها، وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر – بناء على أنّ الإذن في شرع الله يدور مع المصلحة أينما دارت – كان حكمه على أساس صحيح معتبر لدى الشارع[1].

ولقد استدل الرازي في كتابه المحصول على وجوب القطع بكون الاستصلاح حجّة ، وذلك من جهة المعقول حيث قال: (فلأنّا إذا قطعنا بأنّ المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعاً عند الشرع ثمّ غلب على ظنّنا أنّ هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته تولد من هاتين المقدمتين ظنّ أنّ هذه المصلحة معتبرة شرعاً، والعمل بالظنّ واجب... ولما ذكرنا أنّ ترجّح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهذا يقتضي القطع بكونه حجّة)[2]، ثمّ قال: (فدلّ مجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة)[3].

٤- ما وضعه العلماء من شروط في قبول المصلحة المرسلة للاعتماد عليها في بناء الحكم ، وهذا ما لوحظ من قبل الدارسين لمنهج الإمام مالك في الأخذ بالمصلحة المرسلة ، والتي من شأنها أن تكون ضابطاً تنسجم من خلاله المصلحة في نظر روح التشريع الإسلامي و العقل السليم ، بعيدةً عن تبعية الأهواء والشهوات، وتلك القيود هي:

أ- الملائمة بين المصلحة الملحوظة ومقاصد التشريع في الجملة، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلّته القطعيّة، بل تكون من جنس المصالح الكلّية التي قصد الشارع تحصيلها، أو قريبة منها ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص بالاعتبار.

ب- أن تكون معقولة في ذاتها، جرت على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على أهل العقول تلقتها بالقبول، وأن لا تكون في التعبدات أو ما جرى مجراها من المقدرات.

ت- أن يكون في الأخذ بها حفظ أمر ضروري ، أو رفع حرج لازم في الدين، بحيث لو لم يؤخذ بتلك المصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج.[4]

ولقد ذكر الغزالي أنّه يشترط في المصلحة لاعتبارها أن تكون ضروريّةً وعامّةً وقطعيّةً[5].

---

[1] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص(٣٠٠-٣٠٤)، الاعتصام؛ له: ج٢/ ص١١٥، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي: ص١٩٩، تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني: ص (١٦٩-١٧١)، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٥٥.

[2] المحصول؛ للرازي : ج ٦ / ص ٢٢٤.

[3] المصدر السابق نفسه: ج٦/ ص٢٢٦.

[4] انظر: الاعتصام؛ للشاطبي: ج٢/ ص(١٢٩-١٣٣)، مصادر التشريع الإسلامي؛ للخلاف: ص ٩٩.

[5] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٤١ وما بعدها.

وبعد ؛ فالذي يترجّح لي أنّ العمل بالمصلحة المرسلة والقول بالاستصلاح – بشروطه وقيوده التي ذكرها العلماء- أمر سائغ مقبول، يتفق وروح الشريعة الإسلامية التي جاءت برعاية مصالح العباد، فطلبت منهم - أو أباحت لهم- كلّ ما يجلب لهم النفع ، وحرمت عليهم – أو كرهت لهم- كلّ ما يحقق عليهم ضرراً أو يجلب لهم مفسدةً.

والذي يؤيد ذلك –بعد النصوص المأثورة عن الشارع، والتي تعلل الأحكام بمصالح العباد [1]، وما ورد عن الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين[2] - الدلالة المنطقيّة ؛ إذ أنّ المصالح معقولة: يدرك العقل فيها حسن ما طالب به الشارع، وقبح ما نهى عنه، والله سبحانه وتعالى أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه، وحرم علينا ما تدرك عقولنا ضرره.

وبذلك يتجلى فاعلية الفكر السليم في بيان أهميّة الاستصلاح مصدراً هاماً من مصادر التشريع الإسلامي، والله أعلم.

---

[1] انظر: الموافقات؛ للشاطبي : ج٢/ ص٣٠٥ وما بعدها.

[2] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا : ص٥٩.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- المصلحة ميزان من موازين العقل المعتبرة في بناء الأحكام، بها يدرك العقل الرابطة بين الأشياء ، ومن خلالها يحدد النافع والضار. وعلى هذا فالاستصلاح الذي يقوم مناطه على التماس المصالح يشكل قاعدة هامة يستند عليها العقلاء في بيان أحكامهم وفق ما يحقق لهم النفع ويدفع عنهم الضرر.

٢- الله ﷻ أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه، وحرم علينا ما تدرك عقولنا ضرره. وفي ذلك تفعيل لعقول المجتهدين في استخلاص الأحكام للوقائع -التي لا نصّ فيها ولا إجماع – على أساس ما يحقق لهم مصالحهم المباحة شرعاً.

٣- الأصل في تكاليف المعاملات الالتفاف إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام باتفاق الفقهاء. وهذه المعاني والبواعث إنّما هي المصالح التي بنيت عليها هذه الأحكام، فهي إذن مصالح معقولة ومشروعة، والاستصلاح عمل بها ، فدلّ ذلك على حجيّة مصدريّته.

٤- بقاء الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان ، يستوجب العمل بالاستصلاح كمصدر يستقى منه الأحكام ، ذلك أنّ الوقائع والحوادث متجددة لا حصر لها، والأصول الجزئيّة التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية – والمتناهي لا يفي بغير المتناهي- فلا بدّ إذن من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئيّة ، وهذه الطريقة هي النظر إلى ما في هذه الوقائع من جلب النفع ودفع الضرر وترتيب الحكم بناء على ذلك، استناداً إلى مقاصد الشرع على نحو كلّيٍّ ، وهذا هو الاستصلاح.

المبحث الثاني – اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستحسان كمصدر تشريعي للأحكام .

وفيه مطالب :

المطلب الأول – التعريف بالاستحسان .

أولاً – تعريف الاستحسان .

ثانياً – أنواع الاستحسان .

المطلب الثاني – الحاجة المنطقيّة لمصدرية الاستحسان .

المطلب الثالث – الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستحسان كمصدر تشريعي .

المطلب الأول– التعريف بالاستحسان:

أولاً– تعريف الاستحسان:

الاستحسان في اللغة : استفعالٌ من الحُسْنِ، والحُسْنُ ضدُّ القُبْح ونقيضه، وهو عدّ الشيء واعتقاده حسناً.[1]

وأمّا في الاصطلاح: فلقد اختلف الأصوليون في تعريفه، وبُنِيَ على الاختلاف أثرٌ، لذا كان لا بدّ من ذكر أبرز هذه التعاريف، وتحرير محلِّ النزاع فيما بينها:

١- عرّفه الغزالي في كتابه المستصفى بقوله: (ما يستحسنه المجتهد بعقله)[2]، وقال عن هذا التعريف : أنّه هو الذي يسبق إلى الفهم.

٢- وعرّفه ابن قدامة المقدسي الحنبلي في كتابه روضة الناظر بقوله: (إن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليلٍ خاصٍ من كتابٍ أو سنةٍ)[3].

٣- وعرّفه أبو اسحاق الشاطبي المالكي بقوله: (هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليلٍ كلّيٍّ)[4].

٤- وعرّفه أبو الحسن الكرخي[5] الحنفي بقوله: (هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول)[6].

وهذا التعريف هو أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان لأنّه يشمل كلّ أنواعه ، ويبيّن أساسه ولبّه: إذ أساسه أن يجيء الحكم مخالفاً قاعدةً مطردة، لأمرٍ يجعل الخروج عن هذه القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بالقاعدة، فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالاً في المسألة من القياس. ويصَوّر أن الاستحسان يكون في مسألة جزئية– ولو نسبياً– في مقابل قاعدة كلّيّة ، فيلجأ إليه الفقيه في هذه الجزئيّة لكيلا يؤدي الإغراق في القاعدة إلى الابتعاد عن الشرع في روحه ومعناه، ويؤيّد هذا بالرجوع إلى الفروع الفقهية الاستحسانيّة المنبثّة في كتب المذاهب القائلة فيه.[7]

٥- عرّفه متقدمي الحنفيّة بأنّه: (العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه)[8]، ولذا أطلقوا عليه أنّه : "القياس الخفيّ ".

---

[1] لسان العرب؛ لابن منظور: مادة (حسن): ج١٣/ ص١٤٤، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي: مادة (حسن): ج١/ ص١٥٣٥.

[2] المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ١٣٧.

[3] روضة الناظر؛ لابن قدامة المقدسي: ص٨٥.

[4] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٤/ ص٢٠٥، الاعتصام ؛ له: ج٢/ ص١٣٩.

٥ هو عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي الحنفي، ولد سنة (٢٦٠) للهجرة، وتوفي سنة(٣٤٠) للهجرة. انتهت إليه رئاسة العلم في أصحاب أبي حنيفة، كان ورعاً صبوراً على الفقر والحاجة، كثير العبادة، أصيب آخر عمره بالفالج. من مؤلفاته: (المختصر في الفقه، شرح الجامع الكبير، مسألة في الأشربة وتحليل نبيذ التمر..). انظر: شذرات الذهب؛ لابن العماد: ج٢/ ص ٣٥٨، الجواهر المضية؛ لأبو الوفا القرشي: ج٢/ ص ٤٩٣.

[6] انظر: الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٣٧، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ج٢/ ص٢٨٨.

[7] انظر للاستفاضة في الموضوع: أثر الأدلّة ؛ للبغا: ص ١٢٣.

[8] انظر: الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٣٧.

وبعد ذكر عدد من التعاريف لا بدّ من الذكر من أنّه ليس الخلاف في جواز استعمال لفظ الاستحسان وإطلاقه ، فإنّ هذا اللفظ وارد ومستعمل في الكتاب والسنّة وأقوال المجتهدين:

فأمّا في الكتاب: فقول الله ﷻ:﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾[سورة الزمر: ١٨].

وأمّا في السنّة : فقول رسول الله ﷺ: ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ))[١].

وأمّا أقوال المجتهدين: كقول ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في المتعة: استحسن أن تكون ثلاثين درهماً[٢].

ولا خلاف أيضاً في الاستحسان إذا كان يراد به : ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني ، في أنّه مردود وباطل لاتفاق الأمّة على أنّه لا يجوز أن يقول أحدٌ في الشرع وأحكامه بشهوته وهواه، من غير دليلٍ شرعيٍّ ، يستوي في ذلك العامّيُّ والمجتهد.[٣]

ولقد أسهب العلماء في بيان محل النزاع حول مفهوم الاستحسان ومصدريّته ، ووصلوا إلى أنّ النزاع في التسمية ، ولا حاصل للنزاع اللفظي، وإلى أنّه لا يتحقق معنى للاستحسان يصلح محلاً للنزاع[٤].

ومن جهة أخرى فرغم ما ذكر من الإشارة إلى تحرير محل النزاع من أنّه لا يتحقق استحسان مختلف فيه يصلح محلاً للنزاع ، فلقد تباعد القول في حجيّته وعدمها: فأكثر الأحناف من الاستحسان[٥]، وأخذ به المالكية ، وإن كانوا ليلتقون مع الأحناف ببعض أنواعه فقط[٦]، وإلى العمل به سار الحنابلة أيضا[٧]، إلاّ أن الشافعيّة -فالمشهور عندهم وعلى رأسهم الإمام الشافعي رضي الله عنه- فلم يقولوا به، بل شدّدوا النكير على اعتباره حجّة في الاستنباط.[٨]

---

[١] موطأ الإمام مالك؛ لمالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي: باب : الحد في الشرب :ج٣/ ص٨٠، ح٧٠٩، دار القلم - دمشق الطبعة : الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩١ م ،تحقيق : د. تقي الدين الندوي، قال الزيلعي في نصب الراية: غريب مرفوع ، ولم أجده إلا موقوفاً عن ابن مسعود رضي الله عنه، وله طرق أحدها رواه أحمد في مسنده، انظر: نصب الراية لأحاديث الهداية؛للزيلعي، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي: ج٤/ ص١٣٣، دار الحديث - مصر سنة ١٣٥٧، تحقيق : محمد يوسف البنوري، مع الكتاب : حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي .

[٢] انظر: الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٣٦، المحصول؛ للرازي: ج٢/ ٧٩٥.

[٣] انظر:نهاية السول في شرح منهاج الوصول في علم الأصول(للبيضاوي)مع مناهج العقول (للبدخشي) ؛ للإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم(ت٧٧٢): ج٣/ ص ١٤٠، مطبعة محمد علي صبيح . الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٣٦.

[٤] انظر للاستفاضة في تحرير محل النزاع: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص(١٢٣-١٢٩) ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب : ج٢/ ص٢٨٨، وانظر: نهاية السول ؛للإسنوي: ج٣/ ص١٤١، حاشية البناني على المحلي على جمع الجوامع(مع تقريرات عبد الرحمن الشربيني): ج٢/ ص٣٥٣،طبعة عيسى البابي الحلبي. انظر: ضوابط المصلحة؛ للبوطي:ص (٢٤٥-٢٤٦) . الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٣٨، حاشية السعد على العضد: ج٢/ ص٢٨٩ . فتح الغفار بشرح المنار؛ لابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي(٩٧٠): ج٣/ ص٣٠،مطبعة مصطفى البابي الحلبي،مصر، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥- ١٩٣٦م.

[٥] انظر: حاشية البناني على المحلي: ج٢/ ص٣٥٣، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٣٦.

[٦] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٤/ ص٢١٠، الاعتصام له: ج٢/ ص(١٣٧-١٣٨).

[٧] انظر:الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٣٦، مختصر ابن الحاجب مع حاشية العضد؛ أبي عمرو عثمان بن أبي بكر: ج٢/ ص٢٨٨،المطبعة الأميرية سنة ١٣١٦. روضة الناظر؛ لابن قدامة: ص ٨٥.

[٨] انظر: الأم؛ للشافعي: ج٧/ ص٢٧٠.

ثانياً- أنواع الاستحسان:

إنّ المتتبِّع للفروع الفقهية – لدى المذاهب القائلة بالاستحسان- يجد أنّهم يطلقون هذه التسمية على أنواع عدة، لا بدّ من ذكرها ليكتمل محور التعريف بالاستحسان ، وإن كان الذكر لها على سبيل التعداد فقط لعدم الخروج عن منهج الكتاب في تخصيصه بذكر الأدلّة المنطقيّة في إثبات المصدر[1]. وأنواع الاستحسان هي:

١- الاستحسان بالأثر: وهو العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب أو السنّة.[2]

٢- الاستحسان بالإجماع: هو أن يترك موجب القياس في مسألة ، لانعقاد الإجماع على حكم آخر غير ما يؤدي إليه القياس.[3]

٣- استحسان العرف أو العادة: هو العدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر يخالفه لجريان العرف بذلك، أو عملاً بما اعتاده الناس.[4]

٤- استحسان الضرورة: وهو أن توجد ضرورةً تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضياتها سداً للحاجة أو دفعا للحرج. وذلك عندما يكون اطراد الحكم القياسي مؤدِّياً لحرج، أو يوقع في مشكّلة في بعض المسائل، فيعدل عنه حينئذٍ – استحساناً- إلى حكم آخر يزول به الحرج.[5]

٥- الاستحسان بالقياس: هو أن يعدل بالمسألة عن حكم القياس الظاهر المتبادر فيها إلى حكم مغاير بقياس آخر هو أدقُّ وأخفى من الأول، لكنَّه أقوى حجّة، وأسدّ نظراً، وأصحّ استنتاجاً منه.[6]

[1] انظر للاستفاضة في أنواع الاستحسان: أثر الأدلّة؛ للبغا : ص١٤٠.

[2] انظر: كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٤/ ص٥، الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٣٧.

[3] انظر: كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري: ج٤/ ص(٥-٦) . شرح منار الأنوار في أصول الفقه (مع حواشي المنار)؛ لابن ملك، المولى عبد اللطيف: ص٨١٣، مطبعة عثمانية سنة ١٣١٤.

[4] المصادر السابقة نفسها.

[5] انظر: كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٤/ ص٦، وانظر: المدخل الفقهي العام؛ للزرقا، مصطفى أحمد بن محمد الزرقا(ت١٤٢٠): ج١/ ص ٥٢، مطبعة طربين، دمشق، الطبعة التاسعة (و العاشرة) سنة ١٩٦٨م. شرح المنار؛ لابن ملك: ص٨١٣.

[6] انظر: حواشي المنار؛ للرهاوي ، وعزمي زادة ،و الحلبي: ص ٨١٢،مطبعة عثمانية سنة١٣١٥. المدخل الفقهي العامّ؛ للزرقا: ج١/ ص٤٨، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ١٤٠.

المطلب الثاني– الحاجة المنطقيّة لمصدرية الاستحسان:

إنّ الحاجة إلى الاستحسان كمصدر للأحكام تنطلق من ذات المحاور التي أشرت إليها عند بيان الحاجة إلى المصلحة المرسلة، إذ المفهوم واحد بينهما في تحصيل المنافع للإنسان ودفع المضار عنه، وإنّما وجهت الفرق بينهما أن الاستصلاح يبنى فيه الحكم عند عدم الدليل من نصّ أو إجماع، وأمّا الاستحسان فهو العدول عن الحكم المستنبط من قياس إلى حكم آخر سواء مستنده نصّ أو إجماع أو عرف يخالف القياس الأول لوجود مصلحة تحقق المنفعة للإنسان أو تدفع عنه مضرّة ، والدافع إلى ذلك أنّ الوقائع والحوادث الجزئيّة لا نهاية لها ولا حصر، فالبيئات تتغيّر وتتطوّر، والضرورات والحاجات تطرأ ، وقد تطرأ للأمّة اللاحقة طوارئ لم تطرأ للأمّة السابقة، وقد تستوجب البيئة مراعاة مصالح ما كانت تستوجبها البيئة من قبل. وعلى هذا: فالأحكام التي تحتاجها هذه الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئيّة التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية – والمتناهي لا يفي بغير المتناهي– فلا بدّ إذن من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئيّة ، وهذه الطريقة هي النظر إلى ما في هذه الوقائع من جلب النفع ودفع الضرر وترتيب الحكم بناء على ذلك، استناداً إلى مقاصد الشرع على نحو كلّيٍّ ، فالاستحسان إنّما يقوم على العدول عن الحكم بالمسألة نتج قياساً على ما شابهها من المسائل المنصوص عليها إلى الحكم فيها بما يحقق مصلحة تدفع الحرج ، أو تحقق منفعة اعتاد عليها الناس ليس في الشرع ما يدفعها، ويتجلى ذلك بالنظر إلى ما صنّفه العلماء القائلين بالاستحسان من أنواع له ذكرت آنفاً.

فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستحسان لضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد، وقصرت عن حاجاتهم، و لم تصلح لمسايرة مختلف الأماكن والأزمان والبيئات والأحوال، وهذا خلاف المعهود فيها من المرونة والشمول والاتساع.

وهذا جانب من جوانب اعتبار الشارع الحكيم للعقل الإنساني الذي أتاح له السبيل في تحديد ما يحقق للإنسان منفعته عبر الزمان والمكان والبيئات المختلفة بما يتوافق مع روح التشريع الإسلامي، ذلك أنّ المصالح معقولة؛ إذ يدرك العقل فيها حسن ما طالب به الشارع، وقبح ما نهى عنه، والله سبحانه وتعالى أوجب علينا ما تدرك عقولنا نفعه، وحرم علينا ما تدرك عقولنا ضرره.

وهذا ما يدفع إلى القول بأنّ مصدرية الاستحسان في تشريع الأحكام ضرورة منطقيّة في بقاء سريان التشريع الإسلامي عبر الزمان والمكان ، بما يحقق سعادة الإنسان في ظلّ روح التشريع الإسلامي ومقاصده، والله أعلم.

المطلب الثالث– الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستحسان كمصدر تشريعي:

ذهب العلماء في بيان الأدلّة على حجيّة الاستحسان عند من قال به من جهة ، و أدلّة من قال بعدم الأخذ به من جهة أخرى، لكن تحرير محل التراع بين العلماء في بيان مفهوم الاستحسان ، وأنّ الاستحسان عند من أنكر حجيّته يختلف في حقيقته عن ذاك الاستحسان الذي تبناه من قال بحجيّته في استنباط الأحكام ، وعلى أنّ من أنكروا الاستحسان بمفهومهم الخاص – وهم الشافعيّة الذين يرونه عمل بالهوى والتشهّي- ذهبوا إلى العمل بمقتضى استحسان الآخرين القائلين بحجيته[1] في الفروع الجزئيّة، وإن اختلفوا في التسمية والمصطلح.

إذاً فلا حاجة إلى بيان أدلّة النفاة طالما أن المنفي يختلف في حقيقته عن ذاك المصدر الذي يثبته العلماء الآخرين القائلين بحجيّته، وإنّما أشير إلى بيان الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها دعاة الاستحسان في بيان حجيّته.

و للمستقرئ في أدلّة المثبتين أن يجد أنّ الأدلّة المنطقيّة التي بني عليها الاستصلاح كمصدر في استنباط الأحكام ، هي ذاتَها التي اعتمدها من ذهب إلى إثبات حجيّة الاستحسان ، طالما أنّ الباعث إليها واحد وهو المصلحة.[2] وأنّ الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها من قال بالقياس هي ذاها الأدلّة التي تبنى عليها مصدرية الاستحسان، ذلك أن الاستحسان إنّما يكون بين قياسين الأول ظاهر ، والثاني خفيّ ، وعدل إلى الثاني لوجه أقوى سواء بنصٍّ أم عادةٍ أم عرفٍ أم مصلحةٍ أقرب إلى تحقيق روح التشريع ومقاصده . إذاً فالاستحسان : هو آلية اختيار الأصلح والأحسن بين الأقيسة ، وما ثبت به حجيّة القياس يثبت به حجيّة الاستحسان من باب أولى [3]. والله أعلم.

---

[1] انظر: الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٣٦، المحصول؛ للرازي: ج٢/ ٧٩٥.

[2] راجع أدلة المثبتين لمصدر الاستصلاح : ص٢٣٨ من الكتاب.

[3] راجع الأدلّة المنطقيّة في إثبات القياس : ص٢٢٣ من الكتاب.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- الاستحسان بمعناه الأصولي هو اشتقاق من مفهوم المصلحة، ذلك أنّ الاستحسان إنّما يقوم مبناه على تبني حكم لواقعة معيّنة بالنظر إلى مصلحة مرادة في جزئيّة من جزئياتها. وبالتالي فمصدريّة الاستحسان في الاعتبار العقلي والشرعي هي بمنزلة مصدريّة الاستصلاح في تشريع الأحكام.

٢- الاستحسان هو النوع الثاني من أنواع القياس ؛ وهو القياس الخفي. وعلى ذلك فاعتبار العقل لمصدريّة القياس يقتضي اعتباره ودلالته على كل نوع من أنواعه، وعليه فالاستحسان مصدر معتبر عقلاً وشرعاً.

٣- يقال في الاستحسان ما قيل في الاستصلاح في بيان أهميّته ببقاء الشريعة وصلاحيّتها لكل زمان ومكان.

المبحث الثالث- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستصحاب كمصدر تشريعي للأحكام .

وفيه مطالب :

المطلب الأول- تعريف حول مفهوم الاستصحاب:

أولاً- تعريف الاستصحاب .

ثانياً- أنواع الاستصحاب، ومذاهب العلماء بالأخذ به .

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة لمصدرية الاستصحاب:

المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستصحاب كمصدر تشريعي:

أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند من احتج بالاستصحاب مطلقاً .

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من احتج بالاستصحاب في النفي دون الإثبات .

ثالثاً- الأدلّة المنطقيّة عند نفاة العمل بالاستصحاب مطلقاً .

رابعاً- الأدلّة المنطقيّة عند من قال باستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع .

خامساً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم حجيّة استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع .

المطلب الأول– تعريف حول مفهوم الاستصحاب:

أولاً– تعريف الاستصحاب:

الاستصحاب لغةً : هو استفعال من الصحبة، وهي الملازمة، قال في المصباح المنير: (وكلّ شيء لازمَ شيئاً فقد استصحبه، واستَصْحَبْتُ الكتاب حملته صحبتي، ومن هنا قيل : استَصْحَبْتَ الحال إذا تمسَّكت بما كان ثابتاً، كأنّك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة)[1].

والاستصحاب في الاستصلاح وردت فيه تعاريف عدّة تدور جميعها حول مفهوم واحد:

١- فقد عرّفه صاحب كتاب " تخريج الفروع على الأصول " بقوله: (الاستدلال بعدم الدليل على نفي الحكم، أو بقاء ما هو ثابت بالدليل ، وهو الملقب بالاستصحاب)[2].

٢- وقال الغزالي : الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليلٍ عقليٍّ أو شرعيٍّ ، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل ، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغيّر– أو مع الظنّ بانتفاء المغيّر– عند بذل الجهد في البحث والطلب.[3]

٣- وعرّف بأنّه : عبارة عن الحكم بثبوت أمرٍ في الزمان الثاني، بناء على ثبوته في الزمان الأول ، لفقدان ما يصلح التغيير.[4]

٤- وعرّف ابن القيم الاستصحاب بأنّه: (استدامة إثبات ما كان ثابتاً ، أو نفي ما كان منفيّاً. أي: بقاء الحكم قائماً – نفياً أو إثباتاً– حتى يقوم الدليل على التغيير)[5].

وجميع هذه التعاريف معانيها متقاربة، وكلّها تعني الحكم باستمرار وجود ما ثبت وجوده حتى يدلّ الدليل على ذهابه، والحكم باستمرار عدم ما لم يثبت وجوده حتى يقوم الدليل على وجوده.

[1] المصباح المنير؛ للفيومي: مادة (صحب) ج١/ ص٣٣٣. انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: مادة (صحب)ج١/ ص٥١٩.

[2] انظر: تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني: ص٧٩.

[3] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٢٨، روضة الناظر؛ لابن قدامة المقدسي: ص ٨٠.

[4] انظر: نهاية السول؛ للإسنوي: ج٣/ ص١٣١، شرح المحلي: ج٢/ ص٢٨٦.

[5] إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية: ج١/ ص٣٣٩.

ثانياً- أنواع الاستصحاب، ومذاهب العلماء في الأخذ به:

ذكر الأصوليون للاستصحاب أنواعاً خمسة، وهي[1]:

١- استصحاب البراءة الأصلية: وهو استصحاب العدم الأصلي المعلوم، وذلك كبراءة الذمّة من التكليف حتى يقوم الدليل على التكليف بأمرٍ من الأمور، فإذا لم يقم الدليل كانت الأمور مباحة للإنسان في تناولها.

٢- استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعيّ حتى يثبت خلافه:

مثاله " الحلّ " : إن ثبت مرتبطاً بأمر ثابت فإنّه يستمر حتى يقوم الدليل على خلافه.

٣- استصحاب ما دلّ العقل و الشرع على ثبوته واستمراره: كالملك عند وجود سببه، فإنّه يثبت حتى يوجد ما يزيله.

٤- استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع:

ومثاله " التيمّم " إذا رأى الماء بعد الشروع في الصلاة؛ فالإجماع منعقد على صحة شروعه في الصلاة، وأنّ صلاته صحيحة لو انتهت قبل رؤية الماء، فيستصحب حكم الصحة المجمع عليه حال عدم رؤية الماء إلى حال ما بعد الرؤية المتنازع فيه.

٥- استصحاب العموم إلى أن يرد دليل التخصيص، واستصحاب النصّ حتى يرد النسخ.

ولقد أسهب العلماء في بيان محل النزاع بين الفقهاء الأصوليين حول نوع الاستصحاب المتّفق عليه والمختلف فيه، والذي يؤخذ من كلام الأصوليين – ويدلّ عليه الخلاف في الفروع- أنّ الخلاف يشمل جميع الأنواع -ما عدا النوع الخامس- غالباً أو في أكثر الأحيان.[2]

فقد ذهب الأكثرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم : إلى أنّه حجّة صالحة لإبقاء الأمر على ما كان عليه، سواء كان الثابت فيه نفياً أصلياً، أو حكماً شرعياً، أي: أنّه حجّة في النفي والإثبات .

وذهب أكثر المتأخرين من الحنفيّة: إلى أنّه حجّة في النفي الأصلي دون إثبات الحكم الشرعي، أي: أنّه حجّة في الدفع لا في الإثبات، فلا يصلح حجّة لبقاء الأمر على ما كان ، بحيث تترتب آثار جديدة على اعتباره بل يدفع به دعوى تغيير الحال التي كانت ثابتة بحيث تترتب أحكام على ذلك أيضاً.

وذهب كثير من أهل الحنفيّة وبعض أصحاب الشافعي وأبو الحسين البصري وجماعة من المتكلّمين: إلى أنّه ليس بحجة أصلاً، لا لإثبات أمر لم يكن، ولا لبقاء ما كان على ما كان.[3]

[1] انظر: إعلام الموقعين لابن القيم: ج١/ ص(٣٤١-٣٤٤)، المستصفى للغزالي: ج١/ ص١٢٨، شرح المحلي على جمع الجوامع: ص ٢٨٤، روضة الناظر؛ لابن قدامة: ص ٨٠ .

[2] انظر تحرير محل النزاع بين الأصوليين في الاستصحاب من كتاب: أثر الأدلّة ؛ د. البغا: ص ١٨٨.

[3] انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم :ج١/ ص٣٤١، كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٣٧٧ وما بعدها، شرح العضد على ابن الحاجب: ج٢/ ص ٢٨٤، الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١١١، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية؛ للخن: ص٤٤٠، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص١٨٩.

ولقد كان لمنهج استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع ، موضعاً له في الأخذ والردّ عند الفقهاء الأصوليين، ولعل الخلاف فيه أشدّ من سابقه[1]:

١- فذهب فريق من العلماء إلى أنّه حجّة، قال صاحب " تخريج الفروع على الأصول" : وهو مذهب الشافعي رحمه الله[2] ، ومن خلال النظر في الفروع وأدلّتها يظهر أنّ هذا المنهج هو ظاهر مذهب مالك وأحمد رحمهما الله تعالى[3].

٢- وذهب فريق آخر – ومنهم الغزالي وغيره- إلى أنّه ليس بحجّة.[4]

ويرى الأستاذ أبو زهرة[5] أن الأئمة الأربعة قد أخذوا بالاستصحاب على خلاف بينهم في مدى الأخذ به. وبيّن أن أقلّهم أخذاً به هم الحنفيّة، وأكثرهم الحنابلة والشافعيّة، وبين الفريقين المالكيّة. ويظهر أنّ مقدار الأخذ من الأئمة بالاستصحاب كان تابعاً لمقدار الأدلّة التي توسعوا فيها.[6]

---

[1] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ١٩١.

[2] انظر: تخرج الفروع على الأصول؛ للزنجاني: ص٢١.

[3] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص١٩٠.

[4] انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج١/ ص٣٤٣، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٢٨، تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني: ص٢١.

[5] هو الأستاذ محمد أبو زهرة، من علماء الأزهر الشريف، وله مؤلفات كثيرة، منها: (ابن حنبل، أبو حنيفة، أبو عبد الله البخاري وصحيحه..) .

[6] انظر: أثر الأدلّة ؛ للبغا : ص ١٩١، تأسيس النظر؛ للدبوسي، أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى(ت٤٣٢): ص (١٠-١٣)، نشر زكريا علي يوسف، و: نشر: مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، و: دار ابن زيدون، بيروت.

المطلب الثاني– الحاجة المنطقيّة لمصدرية الاستصحاب:

إنّ استنباط الأحكام الشرعيّة وفق مراد الشارع الحكيم لهي ضرورة تقتضيها الوقائع والحوادث الجزئيّة التي لا نهاية لها ولا حصر، والتي تطرأ للأمّة تباعاً وفق صورٍ غير متناهيةٍ .

وإنّ انسجام الشريعة الإسلامية مع ذلك يتجلى بما تتميز به هذه الشريعة من خصائص المرونة والشمول والاتساع والتي تحمل لها في طيّاتها بذور الديمومة والبقاء ، والتي تجعل من شأنها أن تكون المنهج الذي تستقيم به حياة الإنسان مع ما يطرأ عليه من متغيّرات، وفق ما يبتغيه الخالق له ويرضاه من جهة، ومن جهة أخرى وفق ما يحقق له المصلحة والسعادة.

ومعلوم بالاستقراء لأوامر التشريع وأحكامها؛ أنّ الله ﷻ قد أقام تكاليف العباد بما يحقق روح التشريع ومقاصده تحصيلاً لكلّ ما يحقق لهم المنفعة ويدفع عنهم المفسدة ، ويحافظ لهم على سير النهج الإنساني العادل في حياتهم. فأقام لهم الحقوق والواجبات ، وكلّفهم بالعبادات والأعمال بما أقام عليهم من دليل ، وترك لهم من الحياة فسحة من حيّز المباح لم يقم عليه دليل في الأمر أو النهي، بل ترك لهم حرية خيار التصرف فيه.

وعلى ما سبق فالإنسان أمام ما كلّفه الله بفعله أو تركه بدليل — نصّ عليه من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماعٍ أو علم بقياسه على ما نصّ عليه– مشغول الذمّة فيه أمام خالقه سبحانه ، وأمّا ما لم يقم عليه دليل التكلّيف كان الإنسان بريء الذمّة فيه أمام الخالق سبحانه، وهذا ما يقرر مفهوم - الأصل براءة الذمة- فحيث لم يقم الدليل دلّ على عدم التكلّيف في حق الإنسان.

فإذا ما وقعت حادثة ، و لم يكن فيها دليل — نصّ عليه من كتاب أو سنة أو إجماع أو علم بقياسه على ما نصّ عليه– و لم توجد مصلحة مناسبة لجريان الحكم على أساسها ، عند ذلك أجري الحكم على أساس استصحاب العدم الأصلي المعلوم ، استناداً إلى أنّ الأصل في التكلّيف براءة الذمة إلى أن يوجد الدليل الموجب. فإن لم يوجد نظر إلى دليلٍ عقليٍّ أو عرفيٍّ حكم من خلاله على استصحاب الحكم العقلي أو العرفي حتى يقوم الدليل على تغيير حاله، شريطة أن لا يخالف هذا الدليل ما نصّ عليه الشارع[1].

إذاً فالحاجة إلى منهج الاستصحاب حاجة منطقيّة دلّ عليها العقل و الشرع ، إذ تجد الفقهاء والأصوليين قد قعّدوا القواعد في الدلالة عليه في قسم النظر والاجتهاد في استنباط الأحكام، وجعلوا منها إشارات أمام المجتهد للوصول به إلى حكم واقعة معيّنة على وفق مراد روح التشريع الحكيم ، ومنها:

---

[1] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ (١٢٧-١٢٨)، روضة الناظر؛ لابن قدامة: ص ٨٠.

(اليقين لا يزول بالشكّ)[1] .

(الأصل بقاء ما كان على ما كان)[2].

(الأصل براءة الذمة)[3].

(ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه)[4].

(القديم يترك على قدمه)[5].

---

[1] انظر: الأشباه والنظائر(وبحاشيته : نزهة النواظر على الأشباه والنظائر؛ لابن عابدين)؛ لابن النجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي(ت٩٧٠): ج١/ ص(٨٤-٨٦) دار الفكر ، دمشق، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣- ١٩٨٣م . شرح المجلة؛ لسليم رستم باز : ج١/ ص(١٨-١٩)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج٢/ ص٩٥٤،شرح القواعد الفقهية؛ للزرقا: ص ٧٩.

[2] انظر: الأشباه والنظائر؛ لابن النجيم: ج١/ ص(٨٧)، شرح المجلة؛ للباز : ج١/ ص(٢٠-٢٣)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج٢/ ص٩٥٤،شرح القواعد الفقهية؛ للزرقا: ص ٨٧.

[3] انظر: الأشباه والنظائر؛ لابن النجيم: ج١/ ص(٨٩)، شرح المجلة؛للباز : ج١/ ص(٢٥-٢٧)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج٢/ ص٩٥٦،شرح القواعد الفقهية؛ للزرقا: ص ١٠٥.

[4] انظر: شرح المجلة ؛ للباز: ج١/ ص(٢٩-٣٢)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج٢/ ص٩٥٤ .

[5] انظر: شرح المجلة ؛ للباز: ج١/ ص(٢٣-٢٤)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج٢/ ص(٩٧٤-٩٧٥)،شرح القواعد الفقهية؛ للزرقا: ص ٩٥.

المطلب الثالث– الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستصحاب كمصدر تشريعي للأحكام:

اختلف العلماء في بيان الأدلّة حول الأخذ بمصدر الاستصحاب وعدم الأخذ به ، اختلافهم بأنواع هذا المصدر وحجيّتها، واستندوا في ذلك إلى ما ورد من كتابٍ وسنّةٍ وإجماعٍ و أدلّة منطقيّة[1] ، وسوف أتطرأ لبيان الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها كلّ فريق من الفقهاء الأصوليين – وذلك تماشياً مع منهج هذا الكتاب– ، وهي :

أولاً– الأدلّة المنطقيّة عند من احتج بالاستصحاب مطلقاً:

١– أنّ الحكم إذا ثبت بدليل و لم يثبت له معارض قطعاً ولا ظنّاً، يبقى هذا الحكم بذلك الدليل ، لأنّ ما تحقق وجوده وعدمه في حال و لم يظنّ طروء معارض يزيله، فإنّه يلزم ظنّ بقائه.

وهكذا نجد أنّ العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود الشيء أو عدمه – وله أحكام خاصة به– فإنّهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم، حتى إنّهم يجيزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة وإنفاذ الودائع إليه، ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من أقرّ به قبل تلك الحالة، ولولا الظنّ أنّ الأصل بقاء ما كان على ما كان لما ساغ لهم ذلك، ولكان ذلك كلّه سفهاً، وإذا ثبت الظنّ فهو متّبع شرعاً.

الأحكام الشرعيّة التي وجدت في عهد رسول الله ﷺ هي ثابتةٌ في حقّنا، ونحن مكلّفون بها، وطريق إثباتها في حقّنا هو استمرار وبقاء ما كان على ما كان . فلو كان الاستصحاب غير مفيدٍ لظنّ البقاء لَمَا ثَبُتَتْ هذه الأحكام في حقّنا، لجواز أن تكون قد نسخت، ولكان احتمال النسخ مساوياً لاحتمال البقاء، ويكون ثبوتها ترجيح بلا مرجّح.

٢– إنّ ظنَّ البقاء أغلب من ظنِّ التغيير، وذلك لأنّ الباقي لا يتوقف على أكثر من وجود الزمان المستقبل ، ومقارنة ذلك الباقي له وجوداً كان أو عدماً.وأما المتغيّر ؛ فمتوقف على هذين الأمرين، وعلى أمر ثالث: وهو تبدّل الوجود بالعدم، أو العدم بالوجود، ولا يخفى أنّ تحقق ما يتوقف على أمرين لا غير أغلب مما يتوقف على ذَيْنِك الأمرين وثالث غيرهما.

٣– إنّ الحكم حيث ثبت شرعاً فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينيّة والدنيويّة، ولا تتغيّر المصلحة في زمان قريب، وإنّما تحتمل التغيير عند تقادم العهد، فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل و لم يظفر به فالظاهر عدمه،

---

[1] انظر للاستفاضة في معرفة الأدلّة من الكتاب والسنّة والإجماع: كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ٣٧٩، شرح العضد : ج٢/ ص ٢٨٥، الإحكام؛ للآمدي : ج٤/ ص(١١١–١١٢)، نهاية السول؛الإسنوي: ج٣/ ص١٣١، إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج١/ ص٣٤١، المحصول؛ للرازي: ج٣/ ص٧٧٧ وما بعدها،المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص(١٢٧–١٢٨) أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ١٩٣.

وهذا نوع الاجتهاد. وإذا كان البقاء ثابتاً بالاجتهاد ، لا يترك باجتهاد مثله بلا ترجيح، ويكون حجّة على الخصم.[1]

٤- قال الغزالي: (اعلم أنّ الأحكام السمعيّة لا تدرك بالعقل، ولكن دلّ العقل على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلومٌ بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع . ثمّ قال: وانتفاء الدليل السمعيِّ قد يعلم وقد يظنُّ، فإنّا نعلم أنّه لا دليل على وجوب صوم شوال، ولا على وجوب صلاةٍ سادسةٍ، إذ نعلم أنّه لو كان لنقل وانتشر ولما خفي على جميع الأمّة. وهذا علم بعدم الدليل، وليس هو عدم العلم بالدليل ، فإنّ عدم العلم بالدليل ليس بحجّة، والعلم بعدم الدليل حجّة)[2].

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من احتج بالاستصحاب في النفي دون الإثبات:

وهم متأخروا الحنفيّة، والأدلّة المنطقيّة لديهم :

هي أنّ الدليل الموجب والمثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاؤه، لأنّ حكمه الإثبات ، والبقاء غير الإثبات، فلا يثبت به البقاء. كالإيجاد لا يثبت البقاء لأنّ حكمه الوجود لا غير.

وذلك يعني : لما كان الإيجاد علّة للوجود لا للبقاء لم يثبت به البقاء، حتى صحّ الإفناء بعد الإيجاد. ولو كان الإيجاد موجباً للبقاء- كما كان موجباً للوجود- لما تصوّر الإفناء بعد الإيجاد، لاستحالة الفناء المتبقي، ولّما صحّ الإفناء عُلِمَ أنّ الإيجاد لا يوجب البقاء. فكذا الحكم لّما احتمل النسخ بعد الثبوت ، عُلِمَ أنّ دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت.

وما قلنا- أي متأخري الحنفيّة- من أنّ الدليل الموجب للشيء لا يوجب بقاؤه ثابتاً، لأنّ البقاء بمنزلة أعراض تحدث، فلم يصحّ أن يكون وجود الشيء علّة لوجود غيره من غير انضمام دليل آخر إليه، فلا يصحّ نفس وجود الشيء علّة لبقائه ، فثبت أنّ الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاؤه. فلا يكون البقاء ثابتاً بدليل ، بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده، فلا يصلح حجّة على الغير، لكنّه لّما بُذل الجهد في طلب المزيل و لم يُظفر به جاز له العمل ، إذ ليس في وسعه وراء ذلك، كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه.ولّما لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل العلم بالبقاء، فكان البقاء ثابتاً لعدم العلم بالمزيل، لا للعلم بعدم المزيل، فلم يصحّ حجّة على الغير.[3]

[1] انظر الأدلّة السابقة: الإحكام؛ للآمدي : ج٤/ ص(١١١-١١٢) . كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ٣٧٩، شرح العضد : ج٢/ ص ٢٨٥، نهاية السول؛ للإسنوي: ج٣/ ص١٣١، إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج١/ ص٣٤١، المحصول؛ للرازي: ج٣/ ص٧٧٧ وما بعدها ، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ١٩٣.

[2] المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص(١٢٧-١٢٨). وانظر: روضة الناظر؛ لابن قدامة: ص(٧٩-٨٠) ، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص١٩٤.

[3] انظر: كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري : ج٣/ ص(٣٨٠-٣٨١) بتصرف واختصار، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص١٩٥.

ثالثاً- الأدلّة المنطقيّة عند نفاة العمل بالاستصحاب مطلقاً:

١- الطهارة والحلّ والحرمة ونحوها أحكامٌ شرعيّة لا تثبت إلا بدليل منصوص عليه من قبل الشارع، وأدلّة الشرع منحصرة — في النصّ والإجماع والقياس- إجماعاً، والاستصحاب ليس منها فلا يجوز الاستدلال به في الشرعيّات.

٢- لو كان الأصل البقاء، لكانت بيّنة النفي أولى بالاعتبار من بيّنة الإثبات ، لأنّ بيّنة النفي مؤيدة باستصحاب البراءة الأصلية فيكون الظنّ الحاصل بها أقوى. وهذا باطل ، لأنّ البيّنة لا تعتبر من النافي، وهو المدعى عليه، وتقبل من المثبت وهو المدعي إجماعاً. [1]

٣- القياس جائز، وجوازه يستلزم انتفاء ظنّ بقاء الأصل، لأنّ القياس رافع لحكم الأصل اتفاقاً، بدليل أنّه يثبت به أحكاماً لولاه لكانت باقيةً على نفيها، فلا يحصل الظنّ ببقاء حكم الأصل إلاّ عند انتفاء قياسٍ رفعه. ولا سبيل إلى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الأصول التي يمكن القياس عليها. فمن أين للعقلاء الإحاطة بنفيها؟ فالحكم بانتفائه مع الجواز تحكّم ، وعلى هذا ينتفي ظنّ بقاء حكم الأصل.[2]

- ويرد على هذا الاستدلال: أنّه لا خلاف على الأخذ بحكم القياس ، لكنّ الاستصحاب إنّما يقوم على استدامة ثبوتيّة ما كان ثابتاً، أو بقاء نفي ما كان منفيّاً حتى يقوم الدليل على تغيير الحكم، فإذا كان القياس فثمّة الدليل النافي لحكم الأصل. وبهذا يدرك أنْ لا وجود للتعارض بين المصدرين .

٤- إنّ ثبوت الحكم في الزمن الثاني لا دليل يدلّ عليه، فإنّ العقل لا يدلّ على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته، وكذلك دلائل الشرع- الكتاب والسنّة والإجماع والقياس- لم يدل شيء منها على بقاء الحكم بعد الثبوت، فكان العمل بالاستصحاب إثباتا للحكم بلا دليل، وهو باطل.[3]

٥- إنّ التمسك في الاستصحاب يؤدي إلى تعارض في الأدلّة ، فإنّ من استصحب حكماً من صحة فعل له وسقوط فرض ، كان لخصمه أن يستصحب خلافه في مقابلته، ولا شكّ أنّ هذا تعارض وهو باطل. ومثاله: كما لو قيل : إنّ المتيمّم إذا رأى الماء قبل صلاته وجب عليه الوضوء، فكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة ، باستصحاب ذلك الوجوب. ويعارض على هذا الكلام : بأنّ الإجماع انعقد على صحة شروعه في الصلاة وانعقاد الإحرام، وقد وقع الاشتباه في بقائه بعد رؤية الماء في الصلاة ، فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب ، وهذا تعارض ، وما أدى إلى مثله فهو باطل.[4]

---

[1] انظر: شرح العضد : ج٢/ ص٢٨٥، الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١١٤، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص١٩٥.

[2] انظر في الأدلّة السابقة: شرح العضد : ج٢/ ص٢٨٥، الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١١٤.

[3] انظر: كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٣٧٩، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية؛ للخن: ص٤٣٩، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص١٩٥.

[4] انظر: كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص(٣٧٩-٣٨٠).

٦- إنّ حاصل الاستدلال بعدم الدليل آيلٌ إلى الجهل بالدليل ، إذ لا سبيل لأحد من البشر على حصر الدلائل أجمع، لتفاوت الناس في العلم . فكان المتعلق بعدم الدليل متعلقاً بالجهل، والجهل لا يكون حجّة على أحد، بل يكون عذراً له في الامتناع عن الحكم.[1]

رابعاً- الأدلّة المنطقيّة عند من قال باستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع:

وهي أنّ تبدّل حال المجمع على حكمه كتبدل زمانه ومكانه وشخصه، وتبدل هذه الأمور وتغيرها لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدّل ، فكذلك تبدّل وصفه وحاله لا يمنع الاستصحاب حتى يقوم الدليل على أنّ الشارع جعل ذلك الوصف ناقلاً للحكم مثبتاً لضدِّه، كما جعل الدباغ ناقلاً لحكم نجاسة الجلد، وحينئذٍ لا يبقى التمسك بالاستصحاب صحيحاً.

وأمّا مجرد النزاع فإنّه لا يوجب سقوط الاستصحاب عن حكم الإجماع، لأنّه لا يرفع ما ثبت من الحكم، فلا يمكن للمعترض رفعه إلا أن يقيم الدليل على أنّ ذلك الوصف الحادث جعله الشارع دليلاً على نقل الحكم، وحينئذٍ يكون معارضاً في الدليل لا قادحاً في الاستصحاب.[2]

خامساً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم حجيّة استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع:

وهي أنّ الإجماع كان على الصفة التي كانت قبل محل النزاع، فأمّا بعد فلا إجماع لأنّه قد وجد الخلاف، ولا إجماع مع الخلاف، ذلك أنّ الخلاف يضادّ الإجماع، فليس هنالك إذن ما يستصحب؛ لأنّ الاستصحاب يكون لأمرٍ ثابتٍ فيستصحب ثبوته، أو منتفٍ فيستصحب نفيه، فلا يكون الإجماع حجّة في الموضوع الذي لا إجماع فيه.[3]

---

[1] انظر: تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني: ص ٧٩.

[2] انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج١/ ص٣٤٣، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ١٩٧.

[3] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص(١٢٨-١٢٩)، تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني: ص ٢١، إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج١/ ص٣٤٣.

هذه حصيلة ما ذكره كلّ من المثبتين للاستصحاب والنافين له والمخصّصين، على أنّ هنالك أدلة أخرى. والذي يترجح لي – والله أعلم- مذهب القائلين بالاستصحاب مطلقاً في النفي والإثبات، إذ إنّ أدلّتهم أظهر حجّة وأسدّ نظراً، ولإمكانية الردّ على أقوال الآخرين.

ويدلّ على قوّة رأي القائلين بحجيّة الاستصحاب مطلقاً ما ذهب إليه الرازي في المحصول قائلاً في الاستصحاب: (لا بدّ منه في الدين و الشرع والعرف، فلا معنى للمعجزات إلاّ باستصحاب الحال للعادات التي تأتي المعجزة بخرقها، ولا معنى للمعاملات والصلاة بين الناس إلاّ على أساس استصحاب الأحوال التي كانت المفارقة عليها، وأخيراً فلا معنى للتعبّد في الشرع، ولا يمكن العمل به إلاّ إذا علمنا – أو غلب على الظنّ- أنّه لم يطرأ على ما تعبّدنا به نسخ أو رفع، وهذا هو الاستصحاب، والأمّة متفقة – على كثرة اختلاف الفقهاء- على أنّه متى تيقّنا حصول شيءٍ وشككنا في حدوث المزيل عملنا باليقين، وهذا هو عين الاستصحاب)[1].

إذاً فالاستصحاب حكمٌ دلّ عليه العقل ، وإن كانت الأحكام الشرعيّة سمعيّة لا تدرك بالعقل ، لكنّ العقل دلّ على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل التكلّيف من الخالق ببعث الرسل عليهم السلام، وانتفاء الأحكام معلومٌ بدليل العقل قبل ورود السمع . وعليه فالبراءة الأصلية : حكمٌ عقليٌّ من مفرزات العمليّة الذهنيّة، والتي يقوم العقل بإصداره على القضايا وفق معيار الثبات والاستمرار في الأحكام ما لم يأت دليل مغيّر.وهذا معنى الاستصحاب، والله أعلم.

[1] المحصول؛ للرازي: ج٢/ ص ٧٧٧.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- دلّ العقل على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلومٌ بدليل العقل قبل ورود السمع، فيجب استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع .

٢- الاستصحاب مصدر تشريعي لبناء الأحكام دلّ على ثبوتيّته العقل، ذلك أنّ الاستصحاب يقوم على أساسين منطقيّين:

- البراءة الأصلية : وهي حكمٌ عقليٌّ من مفرزات العمليّة الذهنيّة، والتي يقوم العقل بإصدار هذا الحكم على القضايا وفق معيار الثبات والاستمرار في الأحكام ما لم يأت دليل مغيّر.
- العلم بانتفاء الدليل: كالعلم بعدم وجود صلاة سادسة مفروضة زيادة على الصلوات الخمس، وذلك بالعلم بعدم وجود دليل دلّ عليها، بل وجد الدليل الذي دلّ على فرضيّة الخمسة فقط.إذاً فالعلم بعدم الدليل حجّة أمّا عدم العلم بالدليل فإنّه ليس بحجّة.

٣- استصحاب الحكم العقلي أو العرفي حتى يقوم الدليل على تغيير حاله، شريطة أن لا يخالف هذا الدليل ما نصّ عليه الشارع.

٤- أنّ الحكم إذا ثبت بدليل و لم يثبت له معارض قطعاً ولا ظنّاً، يبقى هذا الحكم بذلك الدليل ، لأنّ ما تحقق وجوده وعدمه في حال و لم يظنّ طروء معارض يزيله، فإنّه يلزم ظنّ بقائه.

٥- إنّ الحكم حيث ثبت شرعاً فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينيّة والدنيويّة، ولا تتغيّر المصلحة في زمان قريب، وإنّما تحتمل التغيير عند تقادم العهد، فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل و لم يظفر به فالظاهر عدمه، وهذا نوع الاجتهاد. وإذا كان البقاء ثابتاً بالاجتهاد ، لا يترك باجتهاد مثله بلا ترجيح، ويكون حجّة على الخصم.

٦- الاستصحاب مصدر تبعي تبنى عليه الأحكام ما لم يرد دليل بنصٍّ أو إجماع، فلقد أقيمت في حجيّته أدلّة منطقيّة دلّت على مصدريّته في ذلك شرعاً وعقلاً.

المبحث الرابع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة العرف كمصدر تشريعي للأحكام .

وفيه مطالب :

المطلب الأول- التعريف بالعرف:

أولاً- معنى العرف ، وتحرير المراد منه .

ثانياً- أقسام العرف .

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في اعتبار مصدريّة العرف .

المطلب الثالث- الدلالات المنطقيّة في إثبات حجيّة العرف كمصدر تشريعي للأحكام .

المطلب الأول– التعريف بالعرف:

أولاً– معنى العرف ، وتحرير المراد منه:

أ– العرف لغةً بمعنى المعرفة، ثمّ استعمل بمعنى الشيء المألوف المستحسن، الذي تتلقاه العقول السليمة بالقبول. قال في اللسان: (والعُرْفُ والعَارِفَةُ والَمعْرُوفُ واحد، ضدُّ المنكر، وهو كلّ ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه)[١].

ب– وفي الاصطلاح عند الأصوليين:

١– العرف هو ما استقر في النفوس من جهة العقول ، وتلقته الطباع السليمة بالقبول.[٢]

ويعني هذا التعريف الأمر الذي اطمأنّت إليه النفوس وعرفته، وتحقق في قرارها وألفته، مستندةً في ذلك إلى استحسان العقل، و لم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة. وإنّما يحصل استقرار الشيء في النفوس، وقبول الطباع له، بالاستعمال الشائع المتكرر الصادر عن الميل والرغبة.[٣]

٢– وعرِّف أيضاً : بأنّه عادة جمهور قومٍ في قولٍ أو فعلٍ.[٤]

ومن الجدير بالذكر أنّ الأصوليين كثيراً ما يستعملون العادة والعرف بمعنى واحد ، لأنّ مؤدّاهما واحد، والعادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة ومستقرة في النفوس والطباع والعقول، متلقاةٌ بالقبول من غير علاقة ولا قرينة، حتى صارت حقيقةً عرفيّةً . فالعرف والعادة بمعنى واحد من حيث الماصدق، وإن اختلفا في المفهوم.[٥]

ج– تحرير المراد بالعرف لدى الأصوليين:

إنّ ما تعارف عليه الناس إذا كان هو بعينه حكماً شرعيّاً، وقد نصّ الشارع عليه وبيّنه إيجاباً أو تحريماً– سواء أوجده الشارع ابتداءً، أو كان متعارفاً بين الناس فدعى إليه وأكده أو نفاه– فإنّ هذا النوع من العرف لا خلاف بين الفقهاء في وجوب العمل به، وأنّ أحكامه ثابتةٌ لا تتغيّر ولا تتبدّل باختلاف الأزمان والأمصار، لأنّها أحكام شرعيّة مستقرّة لا يلحقها تغير ولا تبديل، إذ إنّ تغييرها وتبديلها نسخ لها، ولا نسخ بعد موت رسول الله ﷺ.

[١] لسان العرب؛ لابن منظور: (مادة: عرف): ج٩/ ص٢٣٦. انظر: القاموس المحيط؛ للفيروز آبادي: ج١/ ص١٠٨٠.

[٢] انظر: التعريفات؛ للجرجاني: ج١/ ص١٩٣. العرف والعادة ؛ للدكتور أحمد فهمي أبو سنة: ص (١٢–١٣)،مطبعة الأزهر.

[٣] انظر : العرف والعادة؛ لأبو سنة: ص١٣.

[٤] انظر: المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج١/ ص٨٣١.

[٥] انظر: العرف والعادة؛ لأبو سنة: ص(١٢–١٣)، مصادر التشريع الإسلامي؛ للخلاف : ص١٤٥، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج١/ ص(٨٢٩–٨٣٤).

ولقد نصّ الشاطبيّ في الموافقات والسيوطي[1] في الأشباه والنظائر ما مؤداه : أنّ العرف الشرعيّ إذا كان فيه حكم شرعيٌّ وجب العمل به، ولا يمكن أن يغيّره شيءٌ مهما اختلفت الأمصار والأزمان.[2]

ويؤخذ مما سبق أنّ ما تعارف عليه الناس إذا كان فيه أخذٌ بأمر نصّ الشارع على تحريمه نصّاً قاطعاً ، أو كان فيه إهمال واجب ثبت بنصٍّ لا يقبل التخصيص، فإنّ هذا النوع من العرف لا يحترم ولا يؤخذ به، ولا يجوز اعتباره بإجماع الفقهاء، بل هو عرفٌ فاسدٌ مخالف لأصل شرعيٍّ، أو حكم ثابت بالنصّ، فلا يراعيه المجتهد في اجتهاده وفتواه، ولا القاضي في قضائه.[3]

وبهذا يتحرّر أنّ مجال البحث ليس فيما سبق من النوعين من العرف، وإنّما هو في نوع ما يتعارفه الناس ويجري بينهم من وسائل التعبير وأساليب الخطاب والكلام، وما يتواضعون عليه من الأعمال ويعتادونه من شؤون المعاملات مما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعيٌّ.

وللمتتبع في مذاهب العلماء أن يتبيّن كثرة المسائل التي يبنونها على مقتضى العرف، مما يجعل الجزم أنّ الفقهاء جميعهم قد اعتبروا العرف على وجه الإجمال في بناء الأحكام الشرعيّة. فإذا وجد اختلاف بينهم في بعض المسائل الفرعيّة المبنيّة على العرف، فإنّما يكون ذلك الاختلاف لاختلافهم في العرف نفسه ، أو لاختلافهم في وجوده، أو لاضطراب العرف وعدم اطراده، ولعل وجوه الاختلاف هذه هي السبب في اعتبار هذا الدليل الشرعيّ من الأدلّة المختلف فيها لدى الأصوليين والفقهاء.[4]

---

[1] هو جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري السيوطي الشافعي، ولد في القاهرة سنة(٨٤٩)للهجرة، وتوفي سنة(٩١١)للهجرة، نشأ يتيماً بعد وفاة والده وعمره خمس سنوات ، فحفظ القرآن وألفية النحو، يلقب بابن الكتب، لأن أباه طلب من أمه أن تأتيه بكتاب فجاءها المخاض فولدته بين الكتب، له مؤلفات كثيرة جداً؛ منها: (الإتقان في علوم القرآن، الأشباه والنظائر في فروع الشافعية، الأشباه والنظائر في النحو، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك والجامع الصغير...) . انظر: الأعلام ؛ للزركلي: ج٣/ ص (٣٠١-٣٠٢)، شذرات الذهب ؛ لابن العماد: ج٨/ ص (٥١-٥٥).

[2] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص٢٨٣، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية؛ للسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر(ت٩١١): ص ١٠٣،دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية سنة١٤١٤-١٩٩٣م، تحقيق:محمد المعتصم بالله البغدادي. ضوابط المصلحة؛ للبوطي: ص(٢٨١٠٢٨٦)، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٢٤٤.

[3] انظر: مصادر التشريع الإسلامي؛ للخلاف: ص (١٤٦-١٤٧).

٤ انظر: الدر المختار في شرح تنوير الأبصار(متن كتاب رد المحتار لابن عابدين " محمد أمين") لعلاء الدين الحصكفي؛ محمد بن علي بن محمد الحصيني : ج٦/ ص١٩٥،دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥-١٩٩٤م، تحقيق: عادل أحمد عبد الجواد و علي محمد معوّض . فتح القدير؛(على الهداية شرح بداية المبتدي؛ للمرغيناني)؛ لابن الهمام،محمد بن عبد الله بن عبد الوهاب الحنفي(ت ٦٨١): ج٤/ ص٢٩، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩-١٩٧٠م. الهداية شرح البداية(مع فتح القدير)؛ للمرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، أبو الحسن(ت٥٩٣): ج٤/ ص(٨-٩) ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩-١٩٧٠م. الموطأ؛ لمالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي(ت١٧٩) : ج٢/ ص٧٠١،دار إحياء التراث العربي، مصر ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي . بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛ للقرطبي، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي(ت٥٩٥): ج٢/ ص٤٤٠،دار الفكر ، بيروت . الأم؛ للشافعي: ج٦/ ص(١٣٥-١٣٦)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ لأبي محمد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي(ت٦٦٠): ج٢/ ص١٢٦،دار الكتب العلمية، بيروت . المغني؛ لابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامة(ت٦٢٠): ج٣/ ص٤٨١،دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥. إعلام الموقعين؛ لابن قدامة: ج٣/ ص٦٢، الأشباه والنظائر؛ للسيوطي: ص١٠٢، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج١/ ص ١١٠، العرف والعادة؛ لأبو سنة: ص ٢٣، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص(٢٥٠-٢٦٣)، ضوابط المصلحة؛ للبوطي: ص(٢٨١-٢٨٦).

ثانياً- أقسام العرف:

يذكر العلماء الأصوليون أنّ العرف ينقسم إلى عدة أقسام، وذلك بالنظر إلى سببه ومتعلّقه، أو إلى من يصدر عنه، أو باعتبار المعنى اللغوي، ونظراً لهذه الاعتبارات ينقسم العرف إلى التقسيمات التالية:

أ- من حيث سببه و متعلّقه:

ينقسم العرف بهذا الاعتبار إلى عرف لفظيّ ، وعرف عمليّ.

فالعرف اللفظي(القولي): هو ما كان موضوعه استعمال بعض الألفاظ في معانٍ تعارف الناس على استعمالها فيها. وذلك كأن يشيع بين الناس استعمال بعض الألفاظ أو التراكيب في معنىً معيّن، بحيث يصبح هذا المفهوم المتبادر إلى أذهانهم عند الإطلاق بلا قرينة ولا علاقة عقليّة، ولا يتبادر إلى الأذهان عند سماع هذه الألفاظ أو التراكيب إلاّ هذا المعنى. ومثاله : استعمال لفظ البيت في بعض البلدان بمعنى الغرفة، وفي بعضها بمعنى الدار بكاملها.

والعرف العملي: هو ما كان موضوعه بعض الأعمال التي اعتادها الناس في أفعالهم العاديّة، أو معاملاتهم الماليّة، وبكلمة أخرى: هو ما جرى عليه العمل. ومثال ذلك : ما تعارف عليه الناس في عقد الزواج أن المسمّى من المهر عند العقد والذي يدفع معجلاً إنّما هو قسم من كامل المهر، وأنّ الباقي يكون مؤجلاً إلى ما بعد الوفاة أو الطلاق.[1]

ب- العرف باعتبار من يصدر عنه:

١- العرف العامّ: وهو ما تعامله عامة أهل البلد، سواء كان قديماً أو حديثاً. أي: هو الذي يكون فاشياً في جميع البلاد بين جميع الناس في أمر من الأمور. ومثاله عقد الاستصناع : فلا يخلو اليوم من التعامّل به مكان.

٢- العرف الخاص: وهو الذي لم يتعامله أهل البلاد جميعاً، وإنّما كان مخصوصاً ببلدٍ أو مكانٍ دون آخر، أو بين فئةٍ من الناس دون فئة. ومثاله: عرف أهل العراق في إطلاق لفظ الدابّة على الفرس.

٣- العرف الشرعي: وهو اللفظ الذي استعمله الشارع مريداً منه معنىً خاصاً. ومثاله : لفظ الصلاة؛ فإنّها في الأصل الدعاء، واستعملها الشارع مريداً بها العبادة المخصوصة ذات ركوع وسجود.[2]

ج- العرف باعتبار المعنى اللغويّ :

يقسم العرف بهذا الاعتبار إلى مقررٍ له ، وقاضٍ عليه. أي مقررٍ للمعنى اللغوي : وهو ما طابق معناه المعنى اللغويّ، وقاضٍ عليه: وهو ما غيّره بتخصيص أو تقييد أو إبطال.[3]

---

[1] انظر: المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج١/ ص(٨٣٥-٨٣٨)، العرف والعادة؛ لأبو سنة: ص(١٧-١٩).

[2] انظر: المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج١/ ص(٨٣٨-٨٤٠)، العرف والعادة؛ لأبو سنة: ص(٢٠).

[3] المصادر السابقة نفسها.وهنالك تقسيمات أخرى: عوائد ثابتة ومتبدلة،انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص٢٩٧.

ثالثاً- شروط اعتبار العرف:

اعتبار الفقهاء للعرف ليس مطلقاً دون قيْدٍ أو شرطٍ، بل هو مشروط بأمور – إذا لم تتوفر- فقدَ العرف اعتباره وأصبح غير صالح لبناء الأحكام الشرعيّة عليه، وتتلخص هذه الشروط بما يلي:

١- أن يكون العرف مطرداً أو غالباً: أي أن يكون العمل به – لدى متعارفيه- مستمراً في جميع الحوادث لا يتخلف في واحدة منها، وهذا هو معنى الاطراد. أو أن يكون العمل فيه جارياً في أكثر الحوادث إذا لم يكن في جميعها، وهذا هو معنى الغلبة.[١]

ويعبّر عن هذا الشرط – أحياناً- بالعموم، فيقال : يشترط في العرف أن يكون عامّاً، ويراد بالعموم عندها: أن يكون شائعاً مستفيضاً بين أهله بحيث يعرفه جميعهم في البلاد أو في بلدٍ خاصٍ .[٢]

٢- أن يكون العرف موجوداً عند إنشاء التصرّف: وذلك بأن يكون حدوث العرف سابقاً على حدوث التصرّف ثمّ يستمر إلى زمانه فيقارن حدوثه ، ذلك أنّ العرف إنّما يؤثّر فيما يوجد بعده لا فيما مضى قبله، ويستوي في ذلك العرف القولي والفعلي.[٣]

٣- أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه: أي لا يوجد بين المتعاقدين عند إنشاء التصرف تصريح منهما بقول يفيد عكس ما جرى به العرف، ومثل القول العمل الذي يدلّ على ذلك.

وهذا الشرط يختصّ بالعرف الذي يتترل مترلة النطق بالأمر المتعارف، والذي تعبِّر عنه القاعدة المشهورة في المعاملات : (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً)[٤].

٤- أن لا يكون العرف مخالفاً لأدلّة الشرع، فلا اعتبار عندئذٍ بهذا العرف.

٥- أن يكون العرف عامّاً في جميع البلاد: وهذا الشرط خاص بالعرف الذي يخصص العامّ ، ويقيد المطلق، وبالتالي لا يكون من باب الشروط ، وإنّما يدخل في بحث التخصيص بالعرف.[٥]

٦- أن يكون العرف ملزماً: بمعنى أن يتحتم العمل بمقتضاه في نظر الناس.[٦]

---

[١] انظر: الأشباه والنظائر؛ للسيوطي: ص ١٠١.

[٢] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٢٨٠، فقد أوردها عن ابن عابدين من كتاب نشر العرف: ص٢٨.

[٣] انظر: الأشباه والنظائر؛ للسيوطي: ص ١٠٦، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص٢٨٠.

[٤] انظر: قواعد الأحكام ؛لابن عبد السلام: ج٢/ ص١٨٦.

[٥] انظر: أثر الأدلّة ؛ للبغا: ص ٢٨١.

[٦] انظر: العرف والعادة؛ لأبو سنة: ص(٥٦- ٦٨)، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٢٨١، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ص(٨٦٣- ٨٧٠).

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في اعتبار مصدريّة العرف:

إنّ معرفة الأمر حقيقةً ومعنىً، وإدراكه إدراكاً واعياً تامّاً، لهو من أهمّ الأسباب والطرق التي تتيح للناظر العاقل إدراك أهمّية هذا الأمر ومدى الحاجة إليه ومجموع الثمرات الناتجة عنه.

وقد تكلّمت آنفاً حول مفهوم العرف وحقيقته، وتحرير المراد منه وفق مفهوم الشرع، وما له من أقسام وشرائط، الأمر الذي يوضح مدى الحاجة المنطقيّة لهذا المصدر ضمن إطار جملة المصادر التشريعيّة في الاعتماد عليه في استنباط الأحكام.

ويتجلى مفهوم الحاجة لهذا المصدر من خلال تصوّر نقاط معيّنة ، هي:

١- استمرارية التشريع الإسلامي في ضوء المتغيّرات المتكررة.

٢- وحدة الطباع العامة بين البشر و اطرادها.

٣- المصلحة المعتبرة ضمن ما تعارف عليه الناس.

بيّنت فيما سبق مفهوم إلهيّة التشريع الإسلامي، وتناسبه في مضمونه وكليّته مع ما تتطلبه حياة الإنسان من منهج تستقيم به على الوجه السليم. ومن أنّ هذا التشريع الإلهي قد جاء للناس كافة، بل ومستمراً إلى أن تزول الحياة على هذا الكون، لذا كان من ضرورة استمراره ودوام بقائه من أن يتوافق مع جميع الأحداث والطوارئ التي قد تطرأ على الإنسان في كلّ زمان ومكان.

وإنّ هذا التوافق الضروري بين التشريع الإلهي – كقانون ومنهج في هذا الكون- من جهة، والإنسان من جهة أخرى، ضمن إطار الزمان والمكان والمتغيرات؛ إنّما يضمن بقاؤه واستمراره ما يتضمّنه التشريع الإلهي من خصائص الشموليّة والمرونة والاتساع، والتي من شأنها أن توجد القدرة في هذا التشريع على امتلاكه آليات استنباط الحكم وفق الثوابت التي يرتكز عليها التشريع من جهة، وما يمتلكه هذا التشريع من مقاصد يسعى من خلالها تحقيق السعادة للبشرية من جهة أخرى ، من خلال إقرار كلّ ما فيه مصلحة للإنسان معتبرة بدليل من الشارع ، أو مرسلة و مناطها تحقيق النفع للخلق أو دفع الضرّ عنهم.

ثمّ إنّ الناس في زمن من الأزمان ليتعارفون على أقوال وأفعال وسلوكيات معيّنة، تشكلّ مؤشراً ودليلاً على حاجات الناس بوجود مصلحة معيّنة مبتغاة تتحقق من خلال استخدام هذه الأعراف والعادات المخصصة.وبذلك يكون النظر في هذه العادات راجع إلى ما تحققه من مصالح ، فإمّا معتبرة من الشارع أو مرسلة أو ملغاة.

إذن فالحاجة المنطقيّة للعرف كمصدر تستنبط به الأحكام من ناحيتين اثنتين :

الأولى- أنّ الخلق يجتمعون بكتلة من العادات- قوليّة أو فعليّة أو معنويّة- مطردةٍ بينهم، فحيثما وجدناها فإنّها تدلّ على معان معيّنة توحي بإدراك واحد لدى الجميع. فنحن نرى أكثرية البشر يستدلون بالابتسامة على السرور الباطني الذي هو بين جنباتهم. وقد يتآلف مجتمع واحد دون سواه على عرف معيّن ، أو أن يكون ذلك بين فئةٍ من ذوي الاهتمامات أو العلوم فتختص بأعرافٍ وعاداتٍ مخصَّصةٍ.

وهذا ما يسمى بوحدة الطباع العامة التي يتَّصف بها البشر ، أو مجتمع أو فئة أو جماعة .

الناحية الثانية: فهي المصلحة المبتغاة مما تعارف عليه المجتمع أو الفئة، والغالب في هذه المسألة وبالاستقراء يتبيّن أنّ أعراف الناس تشكل دليلاً واضحاً على حاجاتٍ ومصالحَ يهتمون بها، وإلاّ كانت هذه الأعراف عبثاً لا فائدة باعتبارها ، وهذا أمرٌ باطلٌ عرفاً.

الأمر الذي حضّ الفقهاء إلى اعتبار العرف كمصدر معتبر في استنباط الحكم ، وقاموا على استخلاص قواعد لهذا المصدر من شأنها أن تعين المجتهد على استنباط الحكم في المسألة التي لم يرد فيها حكم بنصٍّ أو إجماعٍ أو قياسٍ، وكان لهذه الحادثة مستندٌ عرفيٌّ محققاً للشروط التي وضعها الأصوليون الفقهاء ، في استنباط حكم لهذه الحادثة على ضوء ما تعارف عليه الناس أو المجموعة منهم ، والذي من شأن هذا التعارف أن يرشد إلى تحقيق نفعٍ لهم أو دفع ضرٍّ عنهم، ومن هذه القواعد[1]:

١- العادة محكّمة.

٢- استعمال الناس حجّة يجب العمل بها .

٣- إنّما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت.

٤- العبرة للغالب الشائع لا للنادر.

٥- المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

٦- التعيين بالعرف كالتعيين بالنصّ.

٧- المعروف بين التجّار كالمشروط بينهم.

٨- لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

---

[1] انظر: الأشباه والنظائر؛ لابن النجيم: ج١/ ص١٢٦، الأشباه والنظائر؛ للسيوطي: ص ٩٩ وما بعدها، شرح المجلة؛ للباز: ج١/ ص(٧٨-٨٦)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج١/ ص(٩٨٥-٩٨٦).

المطلب الثالث– الدلالات المنطقيّة في إثبات حجيّة العرف كمصدر تشريعي للأحكام :

استند الأصوليون في أخذهم للعرف إلى دلالات عقليّة منطقيّة ، منها:

١- أنّ وقوع الأسباب ناتج عن أسبابها دائماً، والعادات هي وقوع المسببات عن أسبابها العاديّة. لذا كان لا بدّ من اعتبار الأسباب التي نيطت بها تلك العادات.

ولقد ذهب الشاطبي إلى أنّ الشارع قد اعتبر العادات ورتّب عليها أحكاماً نتيجة لما سبق ، فالقصاص سببٌ للانكفاف عن القتل، والنكاح سببٌ لبقاء النسل، واستقراء الآيات القرآنية يدلّ على ذلك، كقولهﷻ: ﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ [البقرة: ١٧٩] فلو لم تعتبر العادة شرعاً لم يتحتّم القصاص و لم يشرّع، وإلاّ فهو تشريع بغير فائدة وهو باطل بنص الآية السابقة.

وذلك مما يدلّ على وقوع المسببات عن أسبابها دائماً، فلو لم تكن المسببات مقصودة للشارع في مشروعيّة الأسباب لكان خلافاً للدليل القاطع، فكان ما أدى إليه باطل.[1]

أي فلو لم تكن هذه العادات معتبرة شرعاً لما رتب الشارع عليها شرعيّة الأسباب التي نيطت بها تلك العادات ، لكن هذه الآيات وما شابهها دليلٌ قاطعٌ على أنّ الشارع رتّب الأحكام عليها، فتكون معتبرةً شرعاً.

٢- لا يستقيم إقامة التكلّيف إلاّ باعتبار العوائد الجارية، وسبب ذلك أنّ ورود التكاليف بميزانٍ واحدٍ في الخلق يدلّ على أنّ الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم، ولو لم يعتبرها لما كان هنالك مانعٌ من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب.

ودليل ذلك يقوم على استقراءين :

الأول- أنّ الخلق جميعهم يتماثلون في الطباع العامة، فالحزن له دلالته الواحدة المطردة لدى جميع الناس، وكذلك الفرح، وغيرها من تلك الطباع التي تولّد عادات عامة ومطردة عند جميع البشر.

الثاني- وهو ما ذكره الشاطبي من أنّ الشرائع بالاستقراء إنّما جيءَ بها على ذلك الاعتبار، فإنّ التكاليف الكليّة فيها بالنسبة إلى من يكلّف من الخلق موضوعة على وزانٍ واحدٍ، ومقدارٍ واحدٍ ، وترتيبٍ واحدٍ، لا اختلاف فيه بحسب متقدّمٍ ومتأخرٍ. وذلك واضح في الدلالة على أنّ موضوعات التكاليف – وهي أفعال المكلّفين- كذلك. و أفعال المكلّفين إنّما تجري على ترتيبها إذا كان الوجود باقياً على ترتيبه، ولو اختلفت العوائد في الموجودات لاقتضى ذلك اختلاف التشريع، واختلاف الترتيب، واختلاف الخطاب، فلا تكون الشريعة على ما هي عليه ، وذلك باطل .[2]

---

[1] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص٢٨٦ بتصرف واختصار.

[2] انظر: المصدر السابق نفسه: ج٢/ ص٢٧٩بتصرف واختصار.

٣- المصلحة معيارٌ منطقيٌّ، ومصالح العباد لا تتحقق إلاّ باعتبار عاداتهم المطردة، والشارع قد جاء باعتبار المصالح، فيلزم القطع باعتباره للعوائد.

ولقد استدلّ الشاطبي بمعيار المصلحة على اعتبار العرف، فقال: (ووجه ثالث؛ وهو أنّه لّما قطعنا بأنّ الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنّه لا بدّ من اعتبار العوائد. لأنّه إذا كان التشريع على وزانٍ واحدٍ دلّ على جريان المصالح على ذلك، لأنّ أصل التشريع سبب المصالح ، والتشريع دائمٌ فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع)[1].

٤- أنّ التكلّيف إذا لم تعتبر فيه العوائد كان تكليفاً بما لا يطاق، وذلك باطل عقلاً وشرعاً.

أمّا عقلاً ؛ فلأنّ التكليف بما لا يطاق تكليف بالمستحيل ، وهو أمرٌ باطلٌ. وأمّا شرعاً؛ فلقد بيّن ذلك الشاطبي رحمه الله تعالى فقال: (إنّ العوائد لو لم تعتبر لأدّى إلى تكلّيف ما لا يطاق، وهو غير جائز، أو غير واقع، وذلك أنّ الخطاب إمّا أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلّف به وما أشبه ذلك من العادات المعتبرة في توجه التكليف أو لا، فإن اعتبر فهو ما أردنا، وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أنّ التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى غير العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يطاق، والأدلّة على هذا المعنى واضحةٌ كثيرةٌ)[2].

٥- أنّ ما يتعارفه الناس من قولٍ أو عملٍ يصير من نظام حياتهم ومن حاجاتهم، فإذا قالوا أو كتبوا فإنّما يعنون المعنى المتعارف لهم، وإذا عملوا فإنّما يعملون على وفق ما تعارفوه واعتادوه، وإذا سكتوا عن التصريح بشيءٍ فهو اكتفاءٌ بما يقضي به عرفهم.

والغالب أنّ عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر المتعارف ، فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة.[3]

---

[1] المصدر السابق نفسه: ج٢/ ص٢٨٧.

[2] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص٢٨٨.

[3] انظر: مصادر التشريع الإسلامي؛للخلاف: ص ١٤٦، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا: ج١/ ص١٠٩.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- إنّ الدلالات المنطقيّة قد دلّت على مصدريّة العرف شرعاً وعقلاً في حجيّته في استنباط الأحكام وتشريعها.

٢- من أهم الأدلّة المنطقيّة على جواز اعتبار العرف مصدراً تبعياً مشرعاً للأحكام؛ ما يلي:

- بقاء واستمرارية التشريع الإسلامي في ضوء المتغيّرات المتكررة، منوط بعدد من الأسباب؛ ومنها : اعتبار الأعراف والعادات عبر الزمان الاجتماعي والمكان الجغرافي.
- وحدة الطباع العامة بين البشر و اطرادها سببٌ من أسباب اعتبار العرف في الأحكام.
- المصلحة المعتبرة ضمن ما تعارف عليه الناس، إذ أنّ المصلحة معيارٌ منطقيٌّ، ومصالح العباد لا تتحقق إلاّ باعتبار عاداتهم المطردة، والشارع قد جاء باعتبار المصالح، فيلزم القطع باعتباره للعوائد.

٣- أنّ التكلّيف بالأحكام الشرعيّة إذا لم تعتبر فيه العوائد كان تكليفاً بما لا يطاق، وذلك باطل عقلاً وشرعاً.

٤- العرف مصدر تبعي من مصادر التشريع الإسلامي، وميزان من موازين العقل المعتبرة في بناءه للأحكام.

المبحث الخامس- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة قول الصحابيّ في استنباط الأحكام .

وفيه مطلبان :

المطلب الأول- التعريف بمذهب الصحابي:

أولاً- المراد بمذهب الصحابي، وتحرير محل النزاع.

ثانياً- حال الصحابيّ الذي يحتجّ بقوله، ومذاهب العلماء فيه.

المطلب الثاني- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الأخذ بمذهب الصحابي:

أولاً- الدلالات المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل بمذهب الصحابي مطلقاً .

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل به إذا خالف القياس .

ثالثاً- الأدلّة المنطقية عند من ذهب إلى وجوب العمل بمذهب الصحابي فيما لا يدرك بالرأي .

رابعاً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى نفي العمل بمذهب الصحابي مطلقاً .

المطلب الأول– التعريف بمذهب الصحابي:

أولاً– المراد بمذهب الصحابي، وتحرير محل النزاع:

اتفق جمهور أئمة المسلمين وعلمائهم على أنّ أصحاب رسول اللهﷺ عدولٌ ، لا تردّ شهادتهم، ولا يطعن في روايتهم متى ثبتت عنهم، ومن الأدلّة على ذلك :

ثناء اللهﷻ عليهم في كتابه المحكم في أكثر من موضع ، مثل قوله ﷻ:﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ [سورة البقرة: ١٤٣]، وقوله ﷻ:﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران: ١١٠].

- ما ورد من أحاديث عن النبيﷺ تثني على أصحابه وتبيّن أنّهم خير الناس، وأنّهم حصن الأمّة، وأنّ الاقتداء بهم اهتداء، كقولهﷺ: ((خير أمتي قرني ، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم))[1] ، وقولهﷺ: ((أنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمّتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون))[2] .

- ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذي لا مراء فيه من مناصرتهم للرسول عليه أفضل الصلاة والسلام، والجهاد بين يديه، و الهجرة إليه، والمحافظة على أمور الدين، والتشدّد في امتثال أوامر الشرع ونواهيه، حتى أنّهم قاتلوا الأهل والأولاد فقام الدين واستقام، ولا أدلّ على العدالة من ذلك.[3]

والمراد بمذهب الصحابيّ : أنّه ما نقل إلينا وثبت لدينا عن أحد أصحاب رسول اللهﷺ من فتوى أو قضاءٍ في حادثةٍ شرعيّةٍ لم يرد فيها نصّ من كتابٍ أو سنّةٍ و لم يحصل فيها إجماع.[4]

فإذا نقل إلينا شيء من هذا بطريق صحيح، فهل يجب العمل به؟ وهل يعتبر حجّة في بناء الأحكام ويقدم على القياس؟

لا خلاف بين العلماء أنّ مذهب الصحابيّ في المسائل الاجتهادية– إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً– ليس بحجّة على صحابيّ مجتهد آخر، كذلك لا خلاف أنّ قوله ليس بحجّة إذا ظهر رجوعه عن ذلك القول، أو خالفه فيه غيره من الصحابة.

وإنّما محل الخلاف فيما إذا ورد عن الصحابيّ قولٌ في حادثةٍ لم تحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة– بأن كانت ممّا لا تعمّ به البلوى، ولا ممّا لا تقع الحاجة به للكلّ– ثمّ ظهر نقل هذا القول في التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، و لم يرد عن غيره من الصحابة خلاف في ذلك، فهل قوله في مثل هذا حجّة أم لا ؟[1]

---

[1] الجامع الصحيح للبخاري: باب فضائل الصحابة، باب : فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: ج٣/ ص ١٣٥٣، ح ٣٤٥٠.

[2] صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب بيان أن بقاء النبي أمان لأصحابه: ج٤/ ص١٩٦١، ح٢٥٣١.

[3] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا ص ٣٣٨.

[4] انظر: الإحكام؛ للآمدي: ج٢/ص ٨١، شرح العضد : ج٢/ ص٢٨٧، كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص(٢٢٣-٢٢٥)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٤/ ص١٢٠.

ثانياً– حال الصحابيّ الذي يحتج بقوله، ومذاهب العلماء فيه:

ذكر العلماء تعاريف عدة للصحابيّ ؛ ومنها:

١– الصحابيّ: هو من اجتمع بالنبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام ، وإن لم يختص به اختصاص الصاحب بالمصحوب، ولا طالت مدة صحبته ولا روى عنه.

وهذا التعريف اختص به علماء الحديث والكلام[٢]، وبدهيٌّ أنّ الصحابيّ بهذا المعنى الواسع ليس هو المراد عند من قال بحجيّة مذهب الصحابيّ، إذ قد يكون الواحد من هؤلاء لم يلق النبي ﷺ إلاّ مرة أو مرتين، ولم يروِ عنه إلاّ الحديث أو الحديثين، فكان لزاماً أن يكون الصحابيّ الذي يحتج بقوله غير هذا التعريف.

٢– وعرّفه علماء الأصول بأنّه: هو من لقي النبي ﷺ وآمن به ، ولازمه زمناً طويلاً، وأخذ عنه العلم، واختص به اختصاص الصاحب المصحوب حتى صار يطلق عليه اسم الصاحب عرفاً. وذلك : كالخلفاء الراشدين ، وعبد الله بن مسعود ، وزوجات النبي ﷺ، وغيرهم –رضي الله عنه أجمعين– ممن جمع إلى الإيمان والتصديق ملازمة النبي عليه الصلاة والسلام، فوعوا أقواله، وشهدوا أفعاله، وعملوا على التأسِّي والاقتداء به، فكانوا مرجعاً للناس فيما بلّغ النبي عن ربه سبحانه.

علماً أنّ الصحابة رضوان الله عليهم لم يكونوا على درجة واحدة من الفقه والاستنباط ، كما لم يكونوا على درجة واحدة بكثرة الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد اشتهر من بينهم جماعة عرفوا بالتقوى، واشتهروا بالعلم، فكانوا موئِل المسلمين في فهم الشريعة كلّما حزبهم أمر، فأمثال هؤلاء هم الذين يَحتجُّ بقولهم من رآه حجّة في بناء الأحكام الشرعيّة. لذا قيّد بعض العلماء الصحابيّ الذي يحتج بقوله " بالمجتهد" [٣].

ولقد ذهب العلماء في الاستدلال بقول الصحابي إلى مذاهب متعددة:

- فذهب مالك وأحمد – في إحدى الروايتين عنه وهي الراجحة عنه– رحمهما الله تعالى إلى أنّه حجّة وتقليده واجب يترك القياس به مطلقاً .[٤]

- وذهب الشافعي رحمه الله تعالى في الجديد ، وأحمد في رواية ثانية عنده: إلى أنّه ليس بحجّة مطلقاً، ولا يجوز تقليده.

---

[١] انظر: المصادر السابقة .

[٢] انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري؛للعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي: ج٧/ ص٥، الناشر : دار المعرفة – بيروت ، ١٣٧٩ .

[٣] انظر: الآيات البيّنات؛ حاشية ابن قاسم العبادي على شرح المحلي على جمع الجوامع: ج٤/ ص١٩٤ ،المطبعة الأميرية ، بولاق سنة١٢٨٩. الإحكام؛ للآمدي: ج٢/ ص٨٢، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٣٥١.

[٤] انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٤/ ص١٢٠، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٣٤٠.

ويردّ ابن القيّم على نسبة هذا القول للشافعي في الجديد ويقول :(فيه نظر، فإنّه لا يحفظ له في الجديد حرفٌ واحدٌ أنّ قول الصحابيّ ليس بحجّة ، وغاية هذا أنّه يحكي أقوالاً للصحابة ثمّ يخالفها، ومخالفة المجتهد لدليل معيّن – لما هو أقوى في نظره منه- لا يدلّ على أنّه لا يراه دليلاً من حيث الجملة، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه)[1].

- أنّه حجّة إذا خالف القياس: والظاهر أنّ القائلين بهذا هم الحنفيّة ، ويدلّ عليه ما ورد في الفروع عندهم بهذا المنهج.[2]

- مذهب الحنفيّة، وفيه تفصيل عندهم[3]:

أ- إذا كان مما لا يدرك بالرأي فهو حجّة عندهم بالاتفاق. وذكر المحلي عن السبكي أنّ هذا القول للشافعي رحمه الله تعالى[4].

ب- إذا كان مما يدرك بالرأي، ولكنّه اشتهر و لم يعرف له مخالف، فهو حجّة.

ت- إذا كان مما يدرك بالرأي و لم يشتهر، فهو مختلف فيه: قال أبو الحسن الكرخي:أنّه ليس بحجّة، وقال أبو سعيد البردعي[5]: أنّه حجّة يترك به القياس.

ولقد أورد الدكتور مصطفى البغا – حفظه الله- في كتابه "أثر الأدلّة" تحقيق مذهب الشافعي رحمه الله في قول الصحابيّ مستدلاً بالرجوع إلى كتب الشافعي نفسه، وإلى أقواله في الأصول واستنباطه الأحكام في الفروع، فكان مايلي :

١- أنّه يأخذ بقول الصحابة –رضي الله عنهم- إذا اتفقوا على أمر ليس فيه كتابٌ ولا سنّةٌ ، و لم يعلم فيه مخالف، ويقدم قولهم هذا على القياس لأنّه من قبيل الإجماع.

٢- إذا اختلفت أقوال الصحابة – رضي الله عنهم- أخذ من أقوالهم بما هو أقرب إلى ظاهر الكتاب أو السنّة أو الإجماع، أو ما هو أصحّ في القياس و به أشبه، أو بما عضّده دليل آخر.

٣- أنّه يؤخذ بقول الصحابيّ إذا لم يعرف عن غيره أنّه وافقه في ذلك أو خالفه، والظاهر أنّه لا يقدمه على القياس، وإن كان يندر أن يوجد قول مثل هذا، و لم يعرف فيه خلافهم أو إجماعهم.[6]

---

[1] إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٤/ ص(١٢٠-١٢١).

[2] انظر: الهداية وشروحها ؛ للمرغيناني: ج٨/ ص٣٥٢، كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٢١٩.

[3] انظر: الإحكام؛ للآمدي: ج٣/ ص١٣٠، شرح العضد: ج٢/ ص٢٨٧، كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص ٢١٧، شرح المنار؛ لابن ملك: ص ٧٣٣، إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٤/ ص ١٢٠.

[4] انظر: الآيات البينات؛للعبادي : ج٤/ ص١٩٤.

٥ هو أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي؛ سكن بغداد، أحد الفقهاء الكبار وأحد المتقدمين من مشايخ الحنفية ببغداد، تفقه على أبي علي الدقاق وموسى بن نصر الرازي، تفقه عليه أبو الحسن الكرخي وأبو طاهر الدباس القاضي وأبو عمرو الطبري، و هذه النسبة إلى بردعة وهي بلدة من أقصى بلاد أذربيجان، توفي سنة(٣١٧) للهجرة. انظر: طبقات الحنفية؛ لأبي الوفاء القرشي، محي الدين عبد القادر بن محمد الحنفي(ت٧٧٥): ج١/ ص ٦٦، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٣م، تحقيق: عبد الفتاح الحلو.

[6] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص(٣٤٧-٣٤٩) من كتاب : الشافعي للشيخ محمد أبو زهرة: ص٣٠٥ وما بعدها.

المطلب الثاني– الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الأخذ بمذهب الصحابي:

أولاً– الدلالات المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل بمذهب الصحابي مطلقاً :

استدلّ أصحاب هذا المذهب على ما ذهبوا إليه من حجيّة قول الصحابي مطلقاً بأدلّة من الكتاب والسنّة[1] والمعقول، وإن كنت في هذا الكتاب لأختص بذكر الدلالات المنطقيّة التي استند إليها العلماء في تأييد ما ذهبوا إليه تقيُّداً بمنهج هذا الكتاب في إبراز مدى عناية العلماء المسلمين في إعمال عقولهم ومنطقيّة منهجيّتهم، و بيان دور العقل وموازينه البديهية والمنطقيّة في الدلالة على حجيّة مصادر التشريع.

ومما استدلّ به أصحاب هذا المذهب– في الأخذ بمذهب الصحابي مطلقاً– من أدلّة منطقيّة، فمن وجوه:

١– الاستدلال بحال الصحابي: إذ أن قول الصحابي إن كان صادراً عن رأي واجتهاد فهو أقوى من رأي غيره، ويرجح على التابعي من بعده، وذلك لمشاهدته التنزيل ، ومعرفته طريقة رسول الله ﷺ في بيان الأحكام، ووقوفه من أحوال النبي عليه الصلاة والسلام ومراده في كلامه على ما لم يقف عليه غيره.

هذا إلى جانب زيادة الاحتياط في حفظ الأحاديث وضبطها، واجتهادٍ وحرصٍ وبذل جهدٍ منهم في طلب الحقّ والقيام بما هو تثبيت لقوام الدين، مع فضل درجةٍ ليست لغيرهم –كما نطقت الأخبار[2]– .

كلّ هذا له أثر في إصابة الرأي ، وكونه أبعد عن الخطأ، وبهذه المعاني تَرجَّح رأيهم على رأي غيرهم، وكان حال التابعي إلى الصحابي كحال العامّي بالنسبة إلى المجتهد التابعي، فوجب إتباعه له.

٢– إنّ في قول الصحابي جهة الإجماع أيضاً ، لأنّ الظاهر أنّه لو كان بينهم خلافٌ لظهر، لاتحاد مكانتهم، وطلب العلم من كلّ واحد منهم على السواء، ومشاورة كلّ منهم قرناءه في كلّ مسألة اجتهاديّة ، لاحتمال أن يكون عند صاحبه خبر يمنعه من استعمال الرأي، ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل إلينا عن طريق التابعين، حيث إنّهم قد نصّبوا أنفسهم لتبليغ الشرائع والأحكام.

ولو تحقق الإجماع لوجب العمل به قطعاً ، فإذا ترجّحت جهة وجود الإجماع في قول الصحابي كان العمل به أولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى.

٣– إنّ قول الصحابي إذا انتشر و لم يكن عليه منكر كان حجّةً، فكذلك مع عدم الانتشار، كقول النبي عليه الصلاة والسلام.

٤– الاستدلال بآلية استنباط الأحكام عند الصحابة: فإنّ احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابة ثابت ، بل الظاهر الغالب من حاله أنّه يفتي بالخبر، وإنّما يفتي بالرأي عند الضرورة، ويشاور القرناء لاحتمال أن يكون عندهم خبر ، فإذا لم يجد اشتغل بالقياس.

---

[1] انظر: شرح العضد: ج٢/ ص٢٨٨، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٣٥، الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص ١٣٣.

[2] راجع فقرة" التعريف بمذهب الصحابي": ص ٢٧٢ من الكتاب.

وذلك لأنّ السماع أصل فيهم مقدم على الرأي عندهم، حيث إنّهم كانوا يصاحبون رسول الله عليه الصلاة والسلام آناء الليل وأطراف النهار ، وعلى هذا لا يجعل قولهم منقطعاً عن السماع إلاّ بدليل، وإذا ثبت احتمال السماع في قول الصحابي كان مقدماً على الرأي الذي ليس عند صاحبه خبرٌ يوافقه ويقرّه، فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس.[1]

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل به إذا خالف القياس:

وحجّة أصحاب هذا المذهب : أنّ الصحابي إذا قال قولاً يخالف القياس، فإمّا أن لا يكون له مستند أو يكون:

- أمّا الأول: فلا يجوز القول به، لأنّ مؤداه أنّ الصحابي قال في الشريعة بحكم لا دليل عليه، والقول بحكم لا دليل عليه محرم بالإجماع، وحال الصحابي العدل ينافي ذلك.

- وأمّا الثاني: فإنّه لا بدّ إذاً من وجود مستند لقوله، ولا مستند وراءِ القياس سوى النقل- لأنّ الظاهر من حال المجتهد العدل أن لا يخالف القياس بلا دليل يصلح مأخذاً للحكم الشرعيِّ- فكان حجّة متبعة، واحتمال أن يكون قد ظنّ غير الحجّةِ حجّةٌ لا تدفع إلى الظهور . بخلاف ما إذا كان مذهبه موافقاً للقياس فإنّه يحتمل أن يكون مأخوذاً من ذلك القياس، و لم يلزم أن يكون له حجّة أخرى، وقياس المجتهد لا يصلح حجّة على المجتهد الآخر.[2]

ثالثاً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل بمذهب الصحابي فيما لا يدرك بالرأي:

وأدلّة أصحاب القائلين بذلك: أنّ الصحابيّ إذا قال قولاً في حكم شرعيّ ، فلا بدّ وأن يكون له مستندٌ من رأيٍ أو سماعٍ، إذ لا يجوز أن يحمل قول الصحابة على الكذب- فإنّما انتقلت إلينا نصوص الدين برواياتهم- وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم، وذلك يبطل روايتهم،كما أنّهم لا يظنّ بهم المجازفة في القول.

وعلى هذا ؛ فإذا كان قول الصحابي مما لا يدرك بالقياس والرأي تعيّن أن يكون سنده السماع، ويحمل على التوقيف والتنصيص من رسول الله ﷺ، وصارت فتواه كروايته عن رسول الله حيث لا مدخل للرأي في هذا الباب، ولا شكَّ أنّه لو ذكر سماعه عن رسول الله ﷺكان ذلك حجّة لإثبات الحكم به، فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلاّ السماع، فوجب العمل به لا محالة.[3]

---

[1] انظر هذه الأدلّة : شروح المنار؛ لابن ملك: ص ٧٣٣، الإحكام ؛ للآمدي: ج٤/ ص ١٣٣، كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص ٢٢٢، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص٣٤٤.

[2] انظر: الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص١٣٣،شرح العضد: ج٢/ ص٢٨٨، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٣٤٥.

[3] انظر: كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٢١٩، شروح المنار؛ لابن ملك: ص ٣٧٤.

رابعاً– الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى نفي العمل بمذهب الصحابي مطلقاً :

١- الأخذ بقول الصحابي عمل بقول الغير من غير دليل، والله ﷻأمر أولي الأبصار بالاعتبار في قولهﷻ: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢]، والمراد به الاجتهاد، وذلك ينافي التقليد، فالاجتهاد هو البحث عن دليل، والتقليد هو الأخذ بقول الغير من غير دليل، وذلك لا يجوز في حقِّ المجتهد.

٢- أوجب اللهﷻ الردَّ عند الاختلاف في الحكم إلى الله ورسوله، فالردُّ إلى مذهب الصحابي يكون تركاً للواجب، وهو ممتنع.

٣- الاجتهاد بحثٌ عن الحقّ، ويحتمل الاجتهاد الخطأ والصواب، والصحابة قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهوراً لا وجه لإنكاره ، واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابتٌ لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين، فقولهم: يكون متردداً بين الخطأ والصواب، ومحتملاً لهما كقول غيرهم، فلا يقدم على القياس ، كقول التابعين.

٤- بما أنّ الصحابي من أهل الاجتهاد والخطأ ممكن عليه، فلا يجب على التابعي المجتهد العمل بمذهبه.

٥- لا يجوز للمجتهد المتمكن من تحصيل الحكم بطريقة تقليد غيره اتفاقاً. وعليه فلو كان مذهب الصحابي حجّة على غيره من المجتهدين لوجب عليهم تقليده والأخذ مما أخذ الصحابي منه نصّ أو قياس ، وذلك باطل.

إنّ قول الصحابي لو كان حجّة لكان لكونهم أعلم وأفضل من غيرهم، لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على أحوال النبي ﷺ ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم، ولو كان كذلك لكان قول الأعلم الأفضل – صحابياً كان أم غيره– حجّة على من دونه لوجود العلّة نفسها، والأمر بخلاف ذلك، إذ ليس للمجتهد تقليد من هو أفضل منه وأعلم.

٦- أجمعت الصحابة على جواز مخالفة كلّ واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر، بل أوجبوا على كلّ مجتهد في مسائل الاجتهاد أن يتّبع اجتهاد نفسه، ولو كان مذهب الصحابي حجّة لما كان كذلك، ولكان يجب على كلّ واحد منهما إتباع الآخر ، وهو محال.

٧- قول الصحابة ليس بحجة على غيره من المجتهدين في أصول الدين، فلا يكون أيضاً حجّة في فروعها، والجامع بينهما يمكن المجتهد في الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقه.[1]

[1] انظر: نهاية السول؛ للإسنوي: ج٣/ ص١٤٤، الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص(١٣١-١٣٢)، كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٢٢٠،شرح العضد: ج٢/ ص٢٨٧، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٣٥، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص (٣٤٦-٣٤٧).

وبعد بيان الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها كلّ فريق من المذاهب السابقة يترجّح لديَّ قول المذهب الأول- القائل بوجوب الأخذ بقول الصحابي مطلقاً، وذلك على المعنى المقصود عند علماء الأصول في مفهوم " مذهب الصحابي" والذي تبيّن المراد منه سابقاً- والسبب المرجِّح لمذهبهم : قوة الدليل عندهم ، ورجحان حجّتهم على حجّة من سواهم بما يلي:

- الاستدلال بحال الصحابي، وذلك لمشاهدته التنزيل ، ومعرفته طريقة رسول الله ﷺ في بيان الأحكام، ووقوفه من أحوال النبي عليه الصلاة والسلام ومراده في كلامه على ما لم يقف عليه غيره.

هذا إلى جانب زيادة الاحتياط في حفظ الأحاديث وضبطها، واجتهادٍ وحرصٍ وبذل جهدٍ منهم في طلب الحقّ والقيام بما هو تثبيت لقوام الدين، مع فضل درجة ليست لغيرهم كما نطقت الأخبار .

- إنّ في قول الصحابي جهة الإجماع، ولو تحقق الإجماع لوجب العمل به قطعاً، فإذا ترجح جهة وجود الإجماع في قول الصحابي كان العمل به أولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى.

- الاستدلال بآلية استنباط الأحكام عند الصحابة، وذلك لأنّ السماع أصل فيهم مقدم على الرأي عندهم.

- أنّ الصحابي إذا قال قولاً يخالف القياس ، فإنّه لا بدّ من وجود مستندٍ لقوله، ولا مستند وراء القياس سوى النقل- لأنّ الظاهر من حال المجتهد العدل أن لا يخالف القياس بلا دليل يصلح مأخذاً للحكم الشرعيِّ- فكان حجّةً متبعةً.

وإذا كان قول الصحابي مما لا يدرك بالقياس والرأي تعيّن أن يكون سنده السماع، ويحمل على التوقيف والتنصيص من رسول الله ﷺ، وصارت فتواه كروايته عن رسول الله حيث لا مدخل للرأي في هذا الباب.

ولهذه الأدلّة وغيرها كان ترجيح مذهب القائلين بحجيّة " قول الصحابي" مطلقاً – سواءٌ خالف القياس ، أم كان في قولٍ لا يدرك بالرأي- أغلب للظنّ في قربه من الحقّ، والله أعلم.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- ميزان صدق الخبر دليل عقلي يبني من خلاله العقل حكمه بالقبول أو الرفض في قولٍ من الأقوال، ومن شروط هذا الميزان تحقق ما يدلّ على صفة الصدق والأمانة في حال قائله أو ناقله. والاستدلال بقول الصحابي استدلال من هذا الوجه.

٢- الاستدلال بحال الصحابي : وذلك لمشاهدته التتريل ، ومعرفته طريقة رسول الله ﷺ في بيان الأحكام، ووقوفه من أحوال النبي عليه الصلاة والسلام ومراده في كلامه على ما لم يقف عليه غيره.هذا إلى جانب زيادة الاحتياط في حفظ الأحاديث وضبطها، واجتهادٍ وحرصٍ وبذل جهدٍ منهم في طلب الحقّ والقيام بما هو تثبيت لقوام الدين، مع فضل درجة ليست لغيرهم كما نطقت الأخبار .

٣- الاستدلال بآلية استنباط الأحكام عند الصحابة، وذلك لأنّ السماع أصل فيهم مقدم على الرأي عندهم.

٤- الأخذ بقول الصحابي في تبني الأحكام وتشريعها منه؛ مصدر تبعي من مصادر التشريع الإسلامي المعتبرة، والذي دلّ على حجيّة الأخذ به الأدلّة الشرعيّة والمنطقيّة.

المبحث السادس- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة إجماع أهل المدينة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول- المراد بإجماع أهل المدينة، وتحرير محل النزاع.

المطلب الثاني — دور العقل واعتباره في إثبات حجيّة إجماع أهل المدينة:

أولاً- الدلالات المنطقيّة عند من أخذ بحجيّة إجماع أهل المدينة.

ثانياً- الدلالات المنطقيّة عند الجمهور في عدم الأخذ بحجيّة إجماع أهل المدينة.

المطلب الأول– المراد بإجماع أهل المدينة ، وتحرير محل النزاع:

الإجماع هو مصدر تشريعي في استنباط الأحكام، متفقٌ عليه بين جميع علماء الأمّة وذلك لمجموع الآثار الواردة في إثباته ، بالإضافة إلى ما ذكره العلماء من منطقيّة هذا المصدر في ذلك[1]، وخلص الكلام إلى ما ذكره العلماء في تعريف الإجماع بأنّه: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته، في عصر من الأعصار على حكم في واقعة من الوقائع.[2]

وبناء على تعريف الإجماع يكون إجماع أهل المدينة هو: (اتفاق مجتهدي المدينة في عصر من العصور على أمرٍ من الأمور)[3].

لكن الظاهر أنّ المراد لدى الأصوليين – عند بحثهم في إجماع أهل المدينة– ليس هذا المعنى على إطلاقه، وإنّما المراد بالبحث إنّما هو إجماع من كان فيها من المجتهدين في القرون الثلاثة التي جاءت الآثار بالثناء عليهم، وهم الصحابة والتابعين وتابعي التابعين.[4]

وإجماع أهل المدينة هذا على قسمين لدى العلماء:

أ– القسم الأول: كلّ ما كان طريقه النقل والحكاية عن النبي ﷺ، سواء كان نقلاً لقوله: كالأذان والإقامة وغيرها، أم لفعله: كصفة صلاته وعدد ركعاتها وأشباه ذلك، أم نقلاً لإقراره عليه الصلاة والسلام لما شاهده منهم ولم ينقل عنه إنكاره، أم نقلاً لتركه أموراً شاهدها منهم ، وأحكاماً لم يلزمهم إياها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم، كتركه أخذ الزكاة من الخضروات مع علمه ﷺ بكونها كثيرة عندهم.

فهذا النوع من إجماعهم في هذه الوجوه اتفقت أكثر النقول أو جميعها على أنّه حجّة يلزم المصير إليه ، ويترك مخالفه من قياس أو خبر واحد، لأنّه نقل متواتر، أو على الأقل مشهور مستفيض ، فهو موجب للعلم القطعي، فلا يترك لما توجبه غلبة الظنّ. وعليه فلا يجوز لمنصف أن ينكر حجّة مثل هذا، وإن وجد خلاف في فرع فقهي من هذا النوع فليس لعدم حجيّته بل لدليل آخر لدى المخالف.

يقول ابن القيم في هذا: (فهذا النقل وهذا العمل حجّة يجب إتباعها، وسنّة متلقاة بالقبول على الرأس والعينين، وإذا ظفر العالم بذلك قرّت به عينه واطمأنت إليه نفسه)[5].

---

[1] راجع : مبحث الإجماع، ص ٢٠٨ من الكتاب.

[2] راجع المبحث السابق : ص ٢٠٩ من الكتاب.

[3] انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٢/ ص٣٧٣، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي : ص١٤٥.

[4] انظر هذه الآثار في: الجامع الصحيح المختصر ؛ للبخاري ج٥/ ص٢، وسنن أبي داود : ج٢/ ص٥١٨، وغيرها من كتب السنّة.

[5] إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٢/ ص٣٧٢.

ب- القسم الثاني: هو ما كان طريقه الاستدلال والاجتهاد والاستنباط.

وهذا النوع هو محل النزاع والخلاف في كونه حجّة ملزمة يجب المصير إليها، أم أنّه ليس بحجّة؟

على أنّه قد اختلف النقل عن القائلين بحجيّة إجماع أهل المدينة : هل المراد عندهم ما يشمل النوعين معاً، أو أن المراد النوع الأول؟ والصحيح أنّ المراد عندهم ما يشمل النوعين معاً.

وكذلك هل المراد من حجيّة النوع الثاني أنّ إجماعهم أولى ولا تمتنع مخالفته، بل يرجّح به اجتهادهم على اجتهاد غيرهم، أو المراد أنّ إجماعهم حجّة يجب الأخذ به، ولا تجوز مخالفته؟

والصحيح الراجح الذي تدلّ عليه عباراتهم: أنّه إذا أجمع أهل المدينة على أمر لم يجز لأحدٍ أن يقول بخلافه، والعمل عندهم في هذا كالإجماع.[1]

وعلى هذا يبقى الخلاف قائماً ، ويكون محل النزاع: هو النوع الثاني من إجماع أهل المدينة وهو ما كان طريقه الاجتهاد والاستنباط والاستدلال، قال ابن القيم: (وأمّا العمل الذي طريقه الاجتهاد والاستدلال فهو معترك النزال ومحل الجدال)[2].

على أنّ للناظر في الفروع أنّ يجد أنّ فروعاً كثيرة ظاهرها أنّها من النوع الأول، ومع ذلك وجد اختلاف فيها: إمّا لتعارض الأدلّة، وإما لأنّ إجماع أهل المدينة لم يثبت لدى المخالف فيها.[3]

ولقد سلك العلماء في الأخذ بإجماع أهل المدينة كحجّة ملزمة على فريقين:

الأول- ذهب مالك رحمه الله إلى أنّ إجماع أهل المدينة حجّة ملزمة لغيرهم، ولقد رجّح ابن الحاجب هذا القول في مختصره، وقال: (إجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجّة عند مالك)[4].

الثاني- ما ذهب إليه الجمهور من الأصوليين والفقهاء رحمهم الله تعالى إلى أنّه ليس بحجّة.

قال الآمدي رحمه الله تعالى: (اتفق الأكثرون على أنّ إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجّة على من خالفهم في حال انعقاد إجماعهم، خلافاً لمالك)، ثمّ قال: (والمختار مذهب الأكثرين)[5].

---

[1] انظر: شرح العضد على ابن الحاجب: ج٢/ ص٣٥، شرح المحلى على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٢٩٢، إعلام الموقعين ؛لابن القيم: ج٢/ ص٣٧٣.

[2] إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٢/ ص٣٧٣، و انظر: شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي: ص١٤٥.

[3] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٤٢٨.

[4] شرح العضد على ابن الحاجب: ج٢/ ص٣٥.

[5] الإحكام؛ للآمدي: ج١/ ص٢٢٠، وانظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١١٨، إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٢/ ص٣٧٣ وما بعدها، العضد على ابن الحاجب: ج٢/ ص٣٥، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي: ص١٤٥، المحلى؛ لأبي يعلى : ج٢/ ص ٢٩٢.

المطلب الثاني – دور العقل واعتباره في إثبات حجيّة إجماع أهل المدينة:

أولاً– الدلالات المنطقيّة عند من أخذ بحجيّة إجماع أهل المدينة:

سلك مالكٌ رحمه الله في إثبات حجيّة إجماع أهل المدينة بأدلّة من النصّ النبويّ الذي يبيّن مكانة المدينة المنورة عند المسلمين وبيان فضل الصحابة فيها[1]، وبأدلّة منطقيّة رأى فيها الإشارة إلى عظيم مكانة المدينة المنورة وأهلها على سائر الأماكن والأشخاص، والتي تستخلص بما يلي:

١- أنّ القرآن الكريم المشتمل على الشرائع و فِقْهِ الإسلام نزل في المدينة، وأهلها هم أول من وجه إليهم التكلّيف، ومن خوطبوا بالأمر والنهي، وأقاموا عمود الدين، ثمّ قام فيهم من بعد رسول الله ﷺأكثر الناس إتباعاً له من أمّته- أبو بكر وعمر و عثمان وعلي ... رضي الله عنهم- فنفّذوا سنّته بعد تحرِّيها والبحث عنها مع حداثة العهد.

ثمّ كان التابعون من بعدهم على تلك السبل، ويتبعون تلك السنن، فالمدينة لهذا قد ورثت علم السنّة وفقه الإسلام في عهد التابعين- وهو العهد الذي رآه مالك رضي الله عنه- فإذا كان الأمر بها ظاهراً معمولاً به لم يجز لأحدٍ خلافه، للوراثة التي آلت إليهم، ولا يجوز لأحدٍ انتحالها لبلده ولا ادعاؤها له.

٢- أنّ المدينة دار هجرة النبيﷺ، وموضع قبره ومهبط وحيه، ومجمع الصحابة ومستقى الإسلام، ومتبوئ الإيمان، وفيها ظهر العلم ومنها صدر ، كيف وأنّ أهلها شاهدوا التتريل وسمعوا التأويل، وكانوا أعرف بأحوال النبي ﷺمن غيرهم ، فوجب أن لا يخرج الحقّ عن غيرهم.[2]

٣- ولقد استدل ابن الحاجب على حجيّة إجماع أهل المدينة بما يلي:

- أنّ علماء المدينة كانوا موجودين فيها قلّما خرجوا منها أو يغيبون عنها، فهم دائماً يجتمعون ويتشاورون ويتناظرون، فيبعد أن لا يطلع أحد منهم على دليل المخالف لا سيّما إذا كان راجحاً.
- وهم أيضاً أعرف الناس بوجوه الأدلّة من قول رسول الله ﷺ وفعله وفعل أصحابه في زمانه لأنّهم كانوا في مهبط الوحي، وإذا كان الأمر كذلك فالعادة تقضي بعدم إجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحصورين الأحقين بالاجتهاد إلاّ عن دليلٍ راجحٍ، وإذا كان اجتماعهم عن دليل راجح وجب كونه حجّة.[3]

٤- إنّ أحكام الشريعة كانت تتجدد شيئاً بعد شيء ، وكان ينسخ بعض أحكامها، و المرجوع إليه آخر حاله صلوات الله عليه وسلامه، والصحابة – رضي الله عنهم- لم يكونوا بحالة واحدة، بل منهم من كان ملازماً

---

[1] انظر هذه الأدلّة في: الإحكام؛ للآمدي:ج١/ ص١٨١، العضد على شرح المختصر: ج٢/ ص(٣٥-٣٦)،نهاية السول؛ للإسنوي: ج٢/ ص٢٩٠، كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري : ج٣/ ص ٢٤١.

[2] انظر: كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٢٤١، الإحكام؛ للآمدي: ج١/ ص٢٢١، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية؛ للخن: ص ٣٧٢، أثر الأدلّة ؛ للبغا: ص ٤٣٠.

[3] شرح العضد: ج٢/ص(٣٥-٣٦) بتصرف يسير.

للنبي ﷺ ومنهم من يذهب ويعود، ومنهم من يذهب ولا يعود، فكان بعضهم إذا عاد وذكر حكماً ، قيل له: إنّك لا تدري ماذا حدث بعدك، وقد تفرّق أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام في البلاد، وبقي في المدينة عدد منهم لم يجمع مثله في بلدة غيرها، وكان من هؤلاء الأئمة الأعلام، وأزواج النبي ﷺ وغير هؤلاء ممن عليهم مدار الإسلام، وهم العاملون بآخر الأمرين لأنّهم الملازمون إلى الوفاة. وغيرهم – وإن كان عنده علم صحيح سمعه من فَمِ النبي ﷺ لكنّه ربما لو ذكره لهؤلاء لقيل له: لا تدري ماذا أُحدث بعدك، والتابعون ومن بعدهم لا يخرجون عن هديهم، وقد كان من التابعين في المدينة ما ليس في غيرها، لذلك كلّه كان اتفاق أهلها حجّة.[1]

ثانياً– الدلالات المنطقيّة عند الجمهور في عدم الأخذ بحجيّة إجماع أهل المدينة:

ذهب غير المالكيّة إلى أنّ إجماع أهل المدينة ليس إجماعاً بالمعنى الذي سبق تعريفه به[2]، لأنّهم بعض المجتهدين، والإجماع اتفاق كلّ المجتهدين في عصر واحد، والأدلّة إنّما أثبتت العصمة عن الكلّ في الخطأ، ولم تثبت عصمة البعض عنه، فكان قول الكلّ هو الحجّة.

ولقد أورد الغزالي رحمه الله تعالى في " المستصفى" من الحجّة في ذلك ما مفاده: (فإنّ أراد مالك أنّ المدينة هي الجامعة لهم– أي أهل الحلّ والعقد وهم الصحابة الكرام– فمسلّم له ذلك لو جمعت، وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير، وليس ذلك بمسلّم بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار، فلا وجه لكلام مالك إلاّ أنّ يقول: عمل أهل المدينة حجّة لأنهم الأكثرون ،والعبرة بقول الأكثرين وقد أفسدناه)[3]، ثمّ يقول: (أو يقول يدلّ اتفاقهم في قولٍ أو عملٍ أنّهم استندوا إلى سماع قاطع فإنّ الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذُّ عنهم مدارك الشريعة ،وهذا تحكّم؛ إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخرج منها قبل نقله، فالحجّة في الإجماع ولا إجماع، وقد تكلّف لمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب تهذيب الأصول ولا حاجة إليها هاهنا ، وربما احتجوا بثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدلّ على فضيلتهم وكثرة ثوابهم لسكناهم المدينة ولا يدلّ على تخصيص الإجماع بهم)[4].

ويردّ الشافعي رحمه الله قول من يرى إجماع أهل المدينة حجّة من ناحيتين:

- أنّ الأمر المجتمع عليه عنده ليس هو اجتماع بلد، بل اجتماع العلماء في كلّ البلاد.
- أنّ كثيراً من المسائل التي ادعي فيها إجماع أهل المدينة كان من أهل المدينة من يرى خلافها.[5]

---

[1] انظر:شرح العضد: ج٢/ ص(٣٥-٣٦)، الإحكام؛ للآمدي: ج١/ ص٢٢١، نهاية السول؛ للإسنوي: ج٢/ ص٢٩٠، كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٢٤١، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص٤٣٢.

[2] راجع التعريف ص٢٨١ من الكتاب.

[3] المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص(١١٧-١١٨).

[4] المصدر السابق: ج١/ ص(١١٨-١١٩)، وانظر: الآيات البينات؛للعبادي : ج٢/ ص٢٩٢، الإحكام؛ للآمدي: ج١/ ص٢٢٠.

[5] انظر: الرسالة؛ للشافعي: ص ٥٣٤، الأم؛ له: ج٧/ ص٢٤٨.

وخلاصة القول : أنّ مراد مالك – رحمه الله– تعالى بإجماع أهل المدينة وعملهم هو ما يشمل العمل القديم قبل وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، وما يشمل العمل المتأخر بعدها طيلة القرون الثلاثة التي ثبت الثناء عليها من رسول اللهﷺ، والذي يؤكّد هذا المنحى ما أورده أصحاب المذهب – القائلين بعدم الحجيّة– من أدلّة منطقيّة في فهم الثناء الوارد من رسول الله ﷺ على أنّه تفضيل في حيّز التكريم لا العصمة باجتماعهم مع وجود غيرهم في نفس الزمان، وأنّه وإن كانت الأدلّة لتدلّ على اختصاصهم بأولوية فهم منهج النبوة في تفسير النصوص و معرفة مقاصدها، إلاّ أنّ هذا الأمر منوط بجيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين فقط. أَضِفْ إلى ذلك إمكانيّة السماع من رسول الله ﷺ ممن كان خارج المدينة في حادثة معيّنة ، أو سمع وخرج منها و لم يخبر أحداً من قاطني المدينة من الصحابة به.

وإلى ما ذكره الشافعي من أن دعوى الإجماع هذه لم تسلم لأصحابها ، بل إنّ الداعي للأمر قد عمل بخلاف دعواه، الأمر الذي يضعف هذه الدعوى، فلقد ذكر ابن تيميّة رحمه الله في معرض ردّه على القائلين بتقليد أهل المدينة مخالفتهم لأهل المدينة في كثير من المسائل ، بل إنّهم خالفوا عمر– رضي الله عنه– في نيفٍ وثلاثينَ مسألة من موطأ مالك خاصة، كما أنّهم خالفوا أبا بكر وعثمان وعائشة وابن عمر وسعيد بن المسيّب وغيرهم من فقهاء المدينة – رضي الله عنهم – في كثير من أقوالهم[1] ، وهذا مما يدفع الإجماع المثبت شرعاً وعقلاً ، فمناط حجيّة الإجماع باتفاق جميع المجتهدين في العصر الواحد، ولعل أكثر ما قيل في هذا الإجماع ضمن واقعة معيّنة: بأنّه (مجمع عليه عندنا) أو: (الأمر عندنا)، فلا إجماع في ذلك، بل وجد في حكم الوقائع الاختلاف ويدلّ عليه الرجوع إلى المسائل الفقهية وفروعها [2].

وهذا ما يدفع إلى ترجيح الأخذ بمذهب الجمهور ضمن المسلك المنطقي المبني على أساس التعريف المسلّم به حول مفهوم الإجماع ، وهو ما يسمى "بالمصادرات العقليّة" ، ذلك أنّ ما سبق في بحث الإجماع من إثبات حجيّته وفق الأحكام العرفيّة في الميزان العقلي ، والذي يوجب عرفاً تحقيق معنى العصمة في حقِّ جميع مجتهدي الأمّة من الاجتماع على باطل ، الأمر الذي يكسب الإجماع صفة اليقين الذي يستقى منه استنباط الأحكام في كثير من القضايا والحوادث[3]، وأنّ إجماع علماء أهل المدينة لا ينطوي ضمن مفهوم الإجماع لأنّه لا يحقق شرطه، وبالتالي يمكن أن أُسمِيَه "بالاجتماع" وهذا اللفظ هو أقلُّ شموليةً من لفظ " الإجماع" والذي يعبّر عن اتفاق مجموعة من علماء مصر من الأمصار على رأي معيّن في واقعة معيّنة دون باقي علماء الأمّة، والله أعلم.

[1] انظر: صحة أصول مذهب أهل المدينة؛ لابن تيمية: ص ١١٩، نشر : زكريا علي يوسف.

[2] انظر: الرسالة؛ للشافعي: ص ٥٣٤، الأم ؛ له: ج٧/ ص٢٤٨، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٤٣٩.

[3] راجع أدلّة الإجماع المنطقيّة : ص٢١٤ من الكتاب.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- إنّ الأخذ بإجماع أهل المدينة كمصدر تشريعي في بناء الحكم الشرعي ، هو من قبيل المختلف فيه لفظيّاً وعمليّاً، بل إنّ الذين قالوا بالأخذ به قد عملوا بخلافه.

٢- الإجماع مصدر تشريعي للأحكام ، دلّ على حجيّته العقل والنقل. لكن لهذا الإجماع شروط يتحقق بها، وإجماع علماء المدينة دون سواهم من علماء الأمة لا يحقق مفهوم الإجماع المصدر.

٣- يمكن الأخذ بإجماع أهل المدينة على سبيل الاجتهاد وتعدد الآراء ، وأثر ذلك جواز مخالفته من أحد المجتهدين، وبالتالي فإنّ اجتماعهم لا يفيد القطع في المسألة ، بل الظنّ أو غلبته على حسب قوة الدليل وضعفه.

٤- يمكن تسمية هذا المصدر بمبدأ الأخذ برأي اجتماع أهل المدينة، ولعله اللفظ الأصح، والله أعلم.

المبحث السابع – اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة شرع من قبلنا كمصدر تشريعي للأحكام:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول – موقف الشريعة الإسلاميّة من الشرائع السابقة، وتحرير محل النزاع.

المطلب الثاني – الأدلّة المنطقيّة في حجيّة الأخذ بشرع من قبلنا:

أولاً – الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى العمل بحجيّة شرع من قبلنا.

ثانياً – الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى عدم الأخذ بمصدرية شرع من قبلنا.

المطلب الأول– موقف الشريعة الإسلاميّة من الشرائع السابقة، وتحرير محل النزاع:

ما المراد بشرع من قبلنا ؟ وهل هذه الأحكام التي نقلت إلينا من شرائعهم مكلّفون بإتباعها ومتعبدون بها أم لا؟

إنّ المقصود من مفهوم مصطلح " شرع من قبلنا" هو ما نقل إلينا من أحكام تلك الشرائع التي كانوا مكلّفين بها، على أنّها شرع الله عز وجل لهم، وما بيّنه لهم رسلهم عليهم الصلاة والسلام.[1]

ولا بدّ قبل الإجابة على بيان حقيقة التكلّيف بهذه الشرائع أم لا؛ من تحرير محل الخلاف بين العلماء من الأحكام التي يجب التعبّد بها ، والتي لا تكلّيف للأمّة المحمديّة فيها، فأقول:

أولاً– لا خلاف بين المسلمين أنّ الشريعة الإسلاميّة قد نسخت جميع الشرائع السابقة– على وجه الإجمال– قال ﷻ:﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران: ٨٥].

ثانياً– كما أنّه لا خلاف في أنّها لم تنسخ جميع ما جاء في تلك الشرائع – على وجه التفصيل–إذ لم ينسخ وجوب الإيمان بالله تعالى ، وتحريم الزنا والسرقة.. فكلّ نبي دعا لهذا بأمرٍ من الله تعالى وكذلك نبينا عليهم الصلاة والسلام، والنصوص على ذلك متضافرةٌ ومتوافرةٌ.

ثالثاً– كذلك لا خلاف أنّ ما نقل إلينا من شرائع من قبلنا في كتب أصحاب تلك الشرائع أو على ألسنة أتباعها، لا خلاف أنّها ليست بحجة علينا ولا يجب العمل بها بل لا يجوز، لما وقع في كتبهم من تغيير وتحريف، ولأنّ غير المسلم لا يوثق به في نقل شريعة المسلم إليه، بل لا يوثق به حتى في نقل ما هو شرع على ادعائه، قال ﷻ:﴿وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ [آل عمران: ٧٨].

رابعاً– وأنّ ما نقل إلينا من أحكام هذه الشرائع في القرآن الكريم أو السنّة النبوّية الشريفة الصحيحة، فلا شكّ أنّ هذا نقلٌ صحيحٌ يعتدُّ به، ولكن المنقول حينئذٍ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: قد تنقل هذه الأحكام مقترنةً بما يدلّ على أنّها مشروعة في حقنا، فمثل هذه الأحكام ملزمون بالعمل بها ومطالبون– بمقتضى أصولنا– بلا خلاف . وذلك كما في مشروعيّة الصوم إذ يقول رب العزة ﷻ:﴿يا أيها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ [البقرة : ١٨٣].

النوع الثاني: قد تنقل هذه الأحكام مقترنةً بما يدلّ على أنّها منسوخة في حقنا ، فلا خلاف أيضاً أنّ مثل هذا النوع ليس بشرع لنا ولا يجوز العمل بمقتضاه. وذلك في مثل قوله ﷻ:﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس. . . –إلى قوله تعالى– وعلى الذين هادوا حرمنا كلّ ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها إلاّ ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون﴾ [الأنعام: ١٤٥-١٤٦].

---

[1] انظر: كشف الأسرار ؛لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص ٢١٢، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٣٣، شرح العضد: ج٢/ ص٢٨٦.

النوع الثالث: ما قصّه الله تعالى علينا من شرائع ما قبلنا من غير إنكار ، أو قصّه رسول الله ﷺ و لم يدلّ دليلاً على أنّها منسوخة في حقنا أو مشروعة. وذلك مثل قوله ﷻ مخبراً عن التوراة: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾ [المائدة: ٤٥].

وهذا النوع الثالث هو محل الخلاف ؛ هل هذه الأحكام شرع لنا وملزمون بالعمل بها، أم أنّها نقلت إلينا على سبيل الإخبار وليس علينا امتثالها، ولا الاقتداء بها ، ولا القياس عليها ؟[١]

حول هذا الخلاف تفرّق العلماء في حجيّته على ثلاثة مذاهب[٢]:

أ- المختار عند الحنفيّة والمالكيّة: أنّها شرع لنا، وأنّها حجّة يلزمنا العمل بها.[٣]

ب- المختار عند الشافعيّة: أنّها ليست شرعا لنا وليست بحجّة ، ولا يلزمنا العمل بمقتضاها، قال الغزالي: (وهو المختار).[٤]

ت- وعن أحمد – رحمه الله تعالى- روايتان: إحداهما : أنّه شرع لنا -وهو المختار- والثانية: ليس بشرع لنا.[٥]

---

[١] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج/١ ص١٣٣، كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص ٢١٢، شرح العضد: ج٢/ ص٢٨٦.

[٢] انظر: شرح المنار؛ لابن ملك: ص ٧٣٢، روضة الناظر؛ لابن قدامة: ص ٨٢، شرح المحلي على جمع الجوامع: ج٤/ ص ١٩٢، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٣٣، كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٢١٢، شرح العضد: ج٢/ ص٢٨٦.

[٣] انظر: المنار وشروحه: ص ٧٣٢.

[٤] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص ١٣٣.

[٥] انظر: روضة الناظر؛ لابن قدامة: ص ٨٢.

المطلب الثاني– الأدلّة المنطقيّة في حجيّة الأخذ بشرع من قبلنا:

أولاً– الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى العمل بحجيّة شرع من قبلنا:

الأنبياء والرسل رجالٌ اختصهم الله تعالى بالوحي من شرعه، وهم صادقون فيما ينقلونه عن الله ﷻ لما اختصهم الله وشرفهم بصفات النبوة– كالذكاء والأمانة والتبليغ والصدق وغيرها– لذا فنحن مأمورون بإتباعهم والاقتداء بهم فيما لم ينسخ بنصٍّ صريحٍ من كتابٍ أو سنّةٍ، وشرعهم من هداهم – لأنّ الهدى اسم للإيمان والشرائع جميعها، فالاهتداء لا يقع إلاّ بهم – فوجب عليه صلى الله عليه وسلم إتباع شرعهم، قال ﷻ:﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾[الأنعام: ٩٠]، وما كان واجباً في حقّه كان واجباً في حقّنا.

١- دلالة الإيماء: وهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلّم[١]، والرسول ﷺ أشار من خلالها إلى وجوب إتباع شرع من قبلنا ، فيما روي أنّه ﷺ قال: ((من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها))[٢] وتلا قوله ﷻ:﴿وأقم الصلاة لذكري﴾[طه: ١٤] وهو خطاب مع موسى عليه السلام، فاستدلّ العلماء من ذلك على أنّ الصلاة تجب عند التذكير ، وإلاّ لم يكن لتلاوته فائدة، وهو محال في حقّه ﷺ– وتلك دلالة الإيماء– ولو لم يكن هو وأمّته متعبّدين بما كان موسى عليه السلام متعبّداً به في دينه لما صحّ الاستدلال، وهو منهي في حقّه عليه الصلاة والسلام.

٢- الأصل بين الشرائع التوافق: إنّ الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة إليه ، لم يخرج عن كونه رسولاً ببعث رسول آخر بعده، فكذلك شريعته لا تخرج من أن تكون معمولاً بها ببعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ لها، وذلك أنّ ما ثبت شريعةً لرسول فقد ثبت حقيقته وكونه مرضيّاً عند الله تعالى، وإنّما يبعث الرسول ليبيّن ما هو مرضي عند الله تعالى، فما علم كونه مرضيّاً ببعث رسول لا يخرج عن أن يكون مرضيّاً ببعث رسول آخر، وإذا بقي مرضيّاً كان معمولاً به كما كان قبل بعث الرسول الثاني، وكان بعث الثاني مؤيّداً لها، وإلى هذا يشير قوله ﷻ:﴿لا نفرق بين أحد من رسله﴾[البقرة: ١٨٥]، وبهذا يتبيّن أنّ الأصل في الشرائع الموافقة إلاّ إذا ظهر تغيير الحكم بدليل النسخ.[٣]

---

[١] انظر: أثر الاختلاف؛ للخن: ص ١٣٩.

[٢] الجامع الصحيح المختصر :كتاب : مواقيت الصلاة، باب: من نسي الصلاة فليصل إذا ذكرها: ج١/ ص ١٤٦، ح ٥٧٢، بلفظ: (من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك) . صحيح مسلم : كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها : ج١/ ص ٤٧٧، ح٦٨٠.

[٣] انظر هذه الأدلّة: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص ١٣٤، كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٢١٣، الإحكام؛ للآمدي : ج٤/ ص١٢٥، شرح العضد: ج٢/ ص٢٨٦.

ثانياً– الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى عدم الأخذ بمصدرية شرع من قبلنا:

١- تعدّد الرسل يقتضي تعدد الشرائع والأحكام، ويلزم من خلال هذا التعدّد اختلاف الأحكام من شريعة إلى أخرى، وهذا يقتضي أن يكون كلّ نبيٍّ داعياً إلى شريعته،وأن تكون كلّ أمّة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم، كما يدل على عدم إتباع الأخير لمن تقدم من الأنبياء ، لأن الشريعة لا تضاف إلاّ لمن اختصّ بها دون التابع.

٢- الاجتهاد بالرأي مأمور به في ضوء الشريعة ، فالرسولﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال " كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ " قال أقضي بكتاب الله قال " فإن لم تجد في كتاب الله ؟ " قال فبسنّة رسول الله ﷺ قال " فإن لم تجد في سنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله ؟ " قال أجتهد رأيي ولا آلو (لا أقصر في الاجتهاد) فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال " الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله)[١] ، فلقد أقرّ الرسول ﷺ معاذاً – رضي الله عنه- منهج إتباعه بعد الكتاب والسنّة ، و لم يذكر التوراة والإنجيل أو غيرهما في الرجوع إليهما قبل اجتهاده برأيه في المسألة ، فلو كانت شرائع من قبلنا مدركاً من مدارك الأحكام الشرعيّة لجرى مجرى الكتاب والسنّة في وجوب الرجوع إليها، و لم يجز العدول عنها إلى الاجتهاد بالرأي إلاّ بعد البحث عنها واليأس من معرفتها، ولذكرها معاذ – رضي الله عنه- قبل أن يذكر اجتهاده بالرأي، و لم يصوّبه رسول الله ﷺ عند تركها ، واللازمان منتفيان، أي وجوب الرجوع أو عدم العدول عنها منتفيان، فثبت أنّها ليست بشرع لنا. [٢]

٣- نسخ الشريعة لما سبقها: فقد أجمع المسلمون قاطبةً على أنّ شريعة محمد ﷺ ناسخة لشريعة من تقدم، فلو كان متعبّداً بها لكان مقرراً لها ومخبراً عنها لا ناسخاً لها، وهو محال وخلاف الإجماع.

٤- محمد رسول الله صاحب شرع لا صاحب نقل، فقد أجمع المسلمون على أنّ هذه الشريعة شريعة رسولنا محمد ﷺ بجملتها، ولو كان متعبّدا بإتباع شريعة من قبله: إمّا في الكلّ لما نسب إليه شيء من شرعنا، وإمّا في البعض لما نسب إليه كلّ الشرع ، كما أنّه لا ينسب شرعه عليه السلام إلى من هو متعبّد بشرعه من أمّته، ولكان ﷺ صاحب نقل لا صاحب شرع، وهو خلاف الإجماع من المسلمين.

٥- لو كان الرسول عليه الصلاة والسلام متعبّدا بشرائع من قبله للزمه مراجعتها والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي، ولا يتوقف في أحكام الوقائع التي لا تخلو الشرائع الماضية عنها، كالظهار والمواريث و غيرها، ولرجع إليها أولاً، ولا خلاف أنّ هذا لم يحصل إذ لم ينقل إلينا شيء من ذلك ، فإمّا لاندراسها وتحريفها ، وهذا يمنع التعبّد بها، وإمّا لأنّه ﷺ غير متعبّد بها أصلاً.

---

[١] سنن أبي داود: كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء: ج ٢/ ص ٣٢٧ ،ح ٣٥٩٢.

[٢] انظر: كسف الأسرار؛ اعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص(٢١٣-٢١٤)، الإحكام ؛ للآمدي: ج٤/ ص(١٢٣-١٢٩)، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص١٣٢، تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني: ص ١٩٨.

٦- إنّ الأصل في الشرائع اختصاصها لمن نزلت عليه، قالﷺ: (وكان النبي يبعث إلى قومه خاصةً وبعثت إلى الناس عامة)[1] ويوضح هذا أنّ بعث الرسول ليس إلاّ لبيان ما الناس في حاجة بيانه، وإذا لم تُجعل شريعةَ رسولٍ منتهية ببعث رسول آخر ، و لم يأت الثاني بشرع مستأنفٍ ، لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الرسول الثاني، لكونه مبيَّناً عندهم بالطريق الموجب للعلم، فلم يكن في بعثه فائدة، والله تعالى لا يرسل رسولاً بغير فائدة، وعلى هذا يثبت أن الاختصاص في الشرائع الماضية هو الأصل.

ومن ناحية أخرى فإنّ شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص في المكان ، أي قد كانت مختصّة بمكان معيّن حين وجب العمل بها على أهل ذلك المكان دون مكان آخر، كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين، مثل شعيب وموسى عليهما السلام، فإنّ شريعة شعيب – عليه السلام- كانت مختصّة بأهل مدين وأصحاب الأيكة، وشريعة موسى – عليه السلام- كانت مختصّة ببني إسرائيل ومن بعث إليهم، و لم يكن أحدهما تبعاً للآخر.

وإذا كانت تحتمل الخصوص في المكان ، وثبت أنّه كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان آخر ، وأنّ ذلك كان مرضيّاً عند الله تعالى ، علمنا أنّه يجوز أن يكون وجوب العمل بها على أهل زمان دون أهل زمان آخر، وأنّ ذلك الشرع يكون منتهياً ببعث نبي آخر.

وإذا كان يجوز اجتماع النبيين في زمن واحد في مكانين على أن يدعو كلّ منهما إلى شريعته، جاز مثل ذلك في زمانيّن، وأن يدعو المبعوث آخراً إلى العمل بشريعته ويأمر الناس بإتباعه، ولا يدعو إلى العمل بشريعة من قبله. وبهذا يتبيّن أن الاختصاص أصل في شرائعهم إلاّ بدليل.[2]

٧- لو كانت شرائع من قبلنا مدرَكاً من مدارك الأحكام لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفاية كالقرآن الكريم والأخبار، ولوجب على الصحابة مراجعتها والبحث عنها عند حدوث الوقائع المختلفة. وحيث لم ينقل عن واحد منهم – مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم- مراجعة التوراة وغيرها، ولا سيّما وقد أسلم من أحبار أهل الكتاب من تقوم الحجّة بقولهم ، وحيث لم ينقل علم أنّهم غير متعبّدين بها، كيف والرجوع إلى الرأي لا يجوز إلاّ بعد اليأس من النقل ، فكيف يرجعون إليه قبل العلم به؟ لولا أنّهم علموا أنّها ليست شرعاً لهم.[3]

---

[1] الجامع الصحيح المختصر؛ للبخاري: كتاب التيمم : ج١/ ص٨٧، ح ٣٢٨.

[2] انظر: كشف الأسرار ؛ لعبد العزيز البخاري: ج٣/ ص٢١٤، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٥٤٠.

[3] انظر: الإحكام؛ للآمدي : ج٤/ ص١٢٤، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص(١٣٣-١٣٤)، شرح العضد: ج٢/ ص٢٨٧، تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني: ص ١٩٨.

والذي يترجح لديّ المذهب الآخذ باعتبار حجيّة شرع من قبلنا ؛ ذلك أنّ الأدلّة التي اعتمدها المذهب النافي لحجيّة هذا المصدر منطقيّة ومعتبرة في الاستدلال إذا كان الأخذ بشرع من قبلنا على وجه الإطلاق ، وغير مقيّد بما ورد من أحكام هذه الوقائع في القرآن أو السنّة الصحيحة – سواء دلّت النصوص على جواز الأخذ بها، أو أرسلت ذلك- إلاّ أن حقيقة الأخذ بشرع من قبلنا منوطةٌ بما قصّه الله تعالى علينا من شرائع من قبلنا من غير إنكار ، أو قصّه رسول الله ﷺ وبالتالي فإنّ هذه الوقائع والأحكام موجودة في النصّ القرآني أو النبوي ، والأخذ بشرع من قبلنا مقيّد بما أورده القرآن الكريم أو السنّة المطهرة من أحكام وحوادث و لم يقم دليلٌ على أنّها منسوخة في حقّناً أو مشروعة. فدلّ ذلك على جواز الأخذ به.

ثمّ إنّ السكوت في القرآن والسنّة على النسخ أو الوجوب في مثل هذه الشرائع إنّما لغايةٍ أرادها الشارع، وإلاّ لكان تقصيراً في البيان في موضع الحاجة ، وهذا محال في حقّ الله تعالى.

وإنّ النظر في حقيقة الرسل وصفاقم ، واختصاص الله لهم، وأنّهم جميعهم مبلِّغين عن الله في شرعه لخلقه، دون زيادة ولا نقصان، يتّضح من خلاله أنّ التشريعات إنّما هي إلهية المصدر ، وهذا يعني رضا الله عز وجل في كلّ ما يبلغه رسول عنه فيما أوحاه إليه، وإلى جواز إتباع كلّ ما يرضي الله سبحانه وتعالى من أي رسولٍ لآخر ما لم يقم دليل النسخ والمنع انطلاقاً من أنّ الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل المنع، لذا فما كان مسكوتٌ عن وجوبه أو نسخه مما ورد من شرع من قبلنا في القرآن والسنّة دلّ على إباحة الرجوع إليه. وهذا ما يؤيده المنطق السليم ويقرّ به.

وأخيراً لا بدّ من التنبيه إلى أن للناظر في الفروع الفقهية أن يجد أنّ اختلاف العلماء في حجيّة دليل "شرع من قبلنا" ليس كبير الأثر، ويقرب من أن يكون خلافاً لفظيّاً. فالقائلين بحجيّته قلّما يحتجون به في مسألة إلاّ ويعضّدون ذلك بدليل آخر ثبت في شرعنا، ومقبول لدى الجميع على وجه الإجمال.

كما أنّ القائلين بالنفي كثيراً ما يستأنسون بنصوص تذكر أحكاماً وردت في شرع من قبلنا، وإن كانوا لا يعتمدونها أصلاً في المسألة[1]، والله أعلم.

[1] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٥٤٠.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- أنّ الشريعة الإسلاميّة قد نسخت جميع الشرائع السابقة، لكنّها لم تنسخ جميع ما جاء في تلك الشرائع على وجه التفصيل.

٢- لا خلاف أنّ ما نقل إلينا من شرائع من قبلنا في كتب أصحاب تلك الشرائع أو على ألسنة أتباعها، لا خلاف أنّها ليست بحجة علينا ولا يجب العمل بها بل لا يجوز، لما وقع في كتبهم من تغيير وتحريف.

٣- إنّ ما نقل إلينا من أحكام هذه الشرائع في القرآن الكريم أو السنّة النبويّة الشريفة الصحيحة، فإنّ هذا نقلٌ صحيحٌ يعتدُّ به، وهو إمّا تشريع قد دلّ الشرع على ثبوتيّته في حقّنا، وإمّا قد ثبت نفيه علينا، أو لم يقم الدليل في نفيه أو ثبوته، فإنّ الأدلّة المنطقيّة التي استدلّ بها العلماء الأصوليون قد أقامت الحجّة على مصدريّتها في سنّ الأحكام في حقّنا ؛ ومنها:

- أنّ الأصل بين الشرائع التوافق.
- الاستدلال بدلالة الإيماء: وهي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلّم، والرسول صلى الله عليه وسلم أشار من خلالها إلى وجوب إتباع شرع من قبلنا .
- الأخذ بشرع من قبلنا مقيّد بما أورده القرآن الكريم أو السنّة المطهرة من أحكام وحوادث و لم يقم دليلٌ على أنّها منسوخة في حقّناً أو مشروعة. فدلّ ذلك على جواز الأخذ بها.

٤- ما ورد في القرآن والسنّة الثابتة من أحكام في حقّ من قبلنا من الأمم ، وثبت الدليل على أنّها لم تنسخ في حقّنا أو لم يأتِ النهي فيها علينا، أو لم يدلّ النصُّ على خصوصيَّتها في حقِّ أهل تلك الشرائع دوننا، عند ذلك فإنّ الأخذ بشرع من قبلنا ليعدُّ مصدراً تشريعياً تبعياً من المصادر التشريعية المعتبرة في بناء واستنباط الأحكام، دلّت على ذلك الأدلّة المنطقيّة العقليّة.

المبحث الثامن – اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة مبدأ سدّ الذرائع كمصدر تشريعي للأحكام:

وفيه مطالب :

المطلب الأول – معنى سدّ الذريعة ، وتحرير محل النزاع:

أولاً – المعنى العام للذريعة .

ثانياً – أقسام الذرائع بالمعنى العام .

ثالثاً – المعنى الخاص للذريعة، وتحرير محل النزاع .

المطلب الثاني – الحاجة المنطقيّة في اعتبار مبدأ " سدّ الذرائع" .

المطلب الثالث – الأدلّة المنطقيّة عند من أخذ بمبدأ سدّ الذرائع .

المطلب الأول– معنى سدّ الذريعة ، وتحرير محل النزاع:

أولاً– الذرائع في اللغة : جمع ذريعة، والذريعة لها في اللغة استعمالات كثيرة، منها: كلّ ما يتخذ وسيلة ويكون طريقاً إلى شيء غيره، وسدّها: معناه رفعها وحسم مادتها، قال في لسان العرب : (والذريعةُ السبَبُ إِلى الشيء وأَصله) [1].

ويراد بالذريعة اصطلاحاً بالمعنى العامّ: كلّ ما يتخذ وسيلة لشيء آخر، بصرف النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه مقيّداً بوصف الجواز أو المنع.[2] وبهذا المعنى يشتمل المتفق عليه والمختلف فيه، ويتصوّر فيها الفتح، كما يتصوّر فيها السدّ، وذلك أن موارد الأحكام قسمان:

- مقاصد ؛ وهي الأمور المكوِّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، أي: التي هي مصالح أو مفاسد في ذاتها.
- وسائل؛ وهي الطرق المفضية إلى المقاصد.

وحكم الوسائل كحكم ما أفضت إليه من المقاصد، فوسيلة الواجب واجبة ، كما أنّ وسيلة المحرم محرَّمة، فالفاحشة حرام، والنظر إلى عورة الأجنبية حرام لأنّه يؤدي إليها.

غير أنّ الوسائل أخفض رتبة من المقاصد، وهي أيضاً تختلف مراتبها باختلاف مراتب المقاصد التي تؤدي إليها.
فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة.[3]

ثانياً– أقسام الذرائع بالمعنى العام:

يمكن تقسيم الذرائع بالمعنى العامّ إلى قسمين:

أ– الذرائع التي تفضي إلى مصلحة، وهذه على نوعيّن:

النوع الأول: أن تكون الوسيلة والذريعة مصلحةً– أيضاً– بحدّ ذاتها، وعندها تكون مطلوبة أو مباحة حسب قوة وحال ما تؤدي إليه؛ فإن كان مباحاً فمباحة كالكسب الحلال المؤدي إلى التمتع بالطيبات، وإن كان مندوباً فمندوبة كالكسب الحلال لدفع غائلة الجوع، وإن كان واجباً فواجبة كالوضوء بالنسبة للصلاة.

النوع الثاني: أن تكون الذريعة المفضية إلى المصلحة مفسدة في حدّ ذاتها؛ كالسرقة من أجل الإنفاق على العيال ، ففي هذه الحالة تكون الوسيلة ممنوعة وإن كانت مؤدِّية إلى المصلحة، لأنّ الغاية لا تبرر الواسطة في الإسلام إلاّ إذا رافقتها ضرورة ملجئة فتباح بقدر الضرورة ، عملاً بالقاعدة ((الضرورات تبيح المحظورات))[4] و((الضرورات تقدَّر بقدرها))[5].

---

[1] لسان العرب؛ لابن منظور: مادة (ذرع): ج٨/ ص٩٣.

[2] انظر: شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي: ص ٢٠٠، تبصرة الحكام (على هامش : فتح العلي المالك)؛ لا بن فرحون: ج٢/ ص(٣٧٦-٣٧٧)،مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٨، أثر الأدلّة ؛للبغا: ص ٥٦٦.

[3] المصادر السابقة ذاتها.

[4] انظر: شرح القواعد الفقهية؛ للزرقا: ص ١٨٥.

[5] انظر: المصدر السابق نفسه: ص ١٨٧.

وهذا موضع اتفاق لدى العلماء ، وهو الذي تؤيده الأدلّة الشرعيّة الإجماليّة والتفصيليّة، وتشهد له نصوص الكتاب والسنّة ، ويؤيده العقل ، وعليه إجماع المسلمين.[1]

ب- الذرائع المفضية إلى المفاسد: وهذا القسم أيضاً على نوعيّن:

النوع الأول: أن تكون الذريعة مفسدة في حدّ ذاهّا، وتفضي إلى المفسدة بطبعها، كالسعي بالفساد بين الناس المؤدي إلى الفتنة وإيقاد نار الضغائن، ولا خلاف في أنّ هذا النوع ممنوع ومحظور على وجه الكراهة أو الحرمة بحسب مقدار المفسدة فيه.[2]

النوع الثاني : أن تكون الذريعة المؤدِّية إلى المفسدة مصلحة في حدّ ذاهّا ومشروعة: وهذا النوع من الذرائع على مراتب، حسب نسبة المفسدة التي قد تفضي إليها، واعتبار قصد الفاعل للمفسدة وعدمه، وبالتالي يختلف النظر الفقهي إليها سدّاً وفتحاً.

وقد ذكر العلماء مراتب هذا النوع من الذرائع وأقسامه، كما ذكروا حكم كلّ مرتبة منها. وممن فصّل هذه الأقسام وبيّن حكمها ابن القيم رحمه الله تعالى في " إعلام الموقعين"[3] و الشاطبي في " الموافقات" ، وسوف أذكر تلك المراتب عند الشاطبي رحمه الله تعالى:

أقسام الذريعة المشروعة المفضية إلى مفسدة عند الشاطبي رحمه الله تعالى:

ذكر الشاطبي لهذا النوع من الذرائع أربعة أقسام تستخلص من تقسيمه للعمل من حيث ما يترتب عليه من مفاسد أو ضرر يلحق غير العامّل، وإن كان مأذوناً فيه، وهذه الأقسام هي:

١- ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعاً: كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام بحيث يقع الداخل فيه ولا بدّ. وهذا النوع من الذرائع ممنوع ، لأنّ توخي الفاعل لهذا الفعل - مع العلم بما يترتب عليه من ضرر في حكم المقطوع به- يكون من أحد أمرين: إمّا من تقصير في إدراك الأمور على وجهها وعدم اختبار مضارِّها، وذلك ممنوع، وإمّا أنّه قصد إلى الإضرار، وهو ممنوع أيضاً.

٢- أن يكون الفعل مؤدي إلى المفسدة غالباً:كبيع السلاح وقت الفتن، ونحو ذلك مما يقع في غالب الظن أداؤه إلى المفسدة لا على سبيل القطع. وهذا النوع - أيضاً- ممنوع، لأنّ الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظنِّ، ولأنّ الظنَّ في الأحكام العمليّة يجري مجرى العلم ، فيجري هنا مجراه، ولأنّ إجازة هذا النوع من الذرائع نوع من التعاون على الإثم والعدوان، ولا يجوز ذلك وإن كان المنع أخفض رتبةً من القسم الأول.

٣- ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادراً: كحفر بئر بموضع بحيث يغلب أن لا يقع فيه أحد، وما أشبه ذلك. وهذا النوع من الذرائع باقٍ على أصل الإذن والمشروعية، ما دام الفعل مأذوناً فيه؛ لأنّ المصلحة - إذا كانت غالبةً- فلا اعتبار لندرة انخرامها، إذ لا توجد مصلحة — في العادة- عارية عن المفسدة جملة، والشارع إنّما اعتبر غلبة المصلحة و لم يعتبر ندورة المفسدة.

---

[1] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٥٦٨.

[2] انظر: إعلام الموقعين ؛ لابن القيم: ج٣/ ص ١٤٨، الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ (٣٥٧-٣٦١).

[3] المصادر السابقة نفسها.

٤- أن يكون الفعل مؤدِّيا إلى المفسدة كثيراً لا غالباً: بحيث إنّ هذه الكثرة لا تبلغ مبلغاً يحمل العقل على ظنِّ المفسدة فيه دائماً. وذلك كمسائل بيوع الآجال والبيوع الربويّة. وهذا النوع من الذرائع قال فيه الشاطبي: (أنّه موضع نظرٍ والتباسٍ).[١]

ثالثاً- المعنى الخاص للذريعة، وتحرير محل النزاع:

من خلال ما سبق يظهر أنّ الذرائع التي هي محل الخلاف إنّما هي الوسائل التي ظاهرها الجواز إذا قويت التهمة في التطرق بها إلى الممنوع. وهذا ما أشار إليه الشاطبي رحمه الله تعالى في القسم الرابع المستخلص من تقسيماته: وهو كلّ فعلٍ مأذونٍ فيه بالأصل ، ولكنّه طرأ عليه ما جعله يؤدي إلى المفسدة كثيراً لا غالباً.[٢]

ويدخل في هذا ما عدّه ابن القيّم قسماً وسطاً بين ما جاءت الشريعة بطلبه وما جاءت بمنعه، وهي كلّ وسيلة مباحة قصد التوصل بها إلى المفسدة، أو لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة لكنّها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.[٣]

وهذا المعنى الخاص للذريعة هو المراد لدى الأصوليين والفقهاء عند بحثهم في الذرائع وسدّها. ولقد عبّر الشاطبي عن هذا المعنى بقوله: (إنّ حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، وسدّ الذرائع على هذا المعنى هو حسم مادة وسائل الفساد بمنع الوسائل ودفعها)[٤] .

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ المشهور بين العلماء أنّ مالكاً و أحمد – رحمهما الله تعالى- هما اللذان يقولان بسدّ الذرائع ، بينما يخالفهما في ذلك أبو حنيفة والشافعي [٥]– رحمهما الله تعالى- وإنّما الذي تعرض له بالبحث والتفصيل والاحتجاج لاعتباره مدركاً لبناء الأحكام كتب أصول المالكيّة والحنابلة - وخاصة الشاطبي والقرافي وابن القيّم- ولعل هذا هو سبب اشتهار خصوص مذهب المالكي والحنبلي بالقول بسدّ الذرائع[٦].وبالنظر إلى الفروع الفقهيّة عند الشافعيّة والحنفيّة يتجلى استخدامهم لهذا الأصل وإن يكن ليس على سبيل الاستدلال بل من باب الاستئناس ، وعلى سبيل الاستئناس والحيطة، لا على سبيل المنع أو الإلزام، حيث تجد في كلّ مسألة – ذكروا فيها الذرائع- دليلاً آخر هو عمدتهم فيها[٧].

---

[١] انظر هذه الأقسام في : الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص (٣٥٧- ٣٦١).

[٢] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٤/ (١٩٨-٢٠٠).

[٣] انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٣/ ص ١٤٨.

[٤] الموافقات؛ للشاطبي: ج٤/ (١٩٨-٢٠٠)، وانظر: تبصرة الحكام؛ لابن فرحون : ج٢/ ص٣٧٦، أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٥٧٢.

[٥] الأم؛ للشافعي: ج٧/ ص(٢٦٧-٢٧١)،و: ج٣ / ص٣٤، و: ج٤/ ص ٤١ وفيه جلاء لموقف الشافعي من الذرائع.

[٦] انظر مذاهب العلماء في الأخذ بسدّ الذرائع مع التحقيق في المسألة: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص(٥٧٤-٥٩١)، وانظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص٣٦١، ج٤/ ص١٩٨، تبصرة الحكام؛ لابن فرحون: ج٢/ ص٣٧٦، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي: ص ٢٠٠، شرح العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع : ج٢/ ص٣٦٤.

[٧]انظر: المهذب؛ للشيرازي،أبو اسحاق علي الركبي(ت٤٧٦) : ج١٥/ ص ٢١٦،مطبوع مع المجموع للإمام النووي، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥-١٩٩٥م. الأم؛ للشافعي : ج٧/ ص٤٤، المجموع شرح المهذب ؛للنووي، أبي زكريا محي الدين بن شرف : =

المطلب الثاني– الحاجة المنطقيّة في اعتبار مبدأ " سدّ الذرائع" :

لّما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلاّ بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي – في كراهتها والمنع منها- بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات و القربات – في محبتها والإذن فيها- بحسب إفضائها إلى غاياتها. فوسيلة المقصود تابعة له وكلاهما مقصود، لكنّه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل .

فإذا حرّم الله تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنّه يحرّمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقصاً للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كلّ الإباء. وفي ذلك توافق مع المنطق السليم ؛ فإنّ الملك إذا منع أحدهم جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ، ثمّ أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعدّ متناقضاً، ولحصل من رعيته وجنده ضدّ مقصوده، وكذلك الطبيب إذا أراد حسم الداء منع صاحبه من الطرق الموصلة إليه.

فإذا كان المنطق السليم والعقل الرشيد يتبنى مبدأ التوافق بين الوسيلة والغاية ، ويحكم بوجوبها والحاجة إليها، فما الظنّ بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أنّ الله تعالى ورسوله سدّ الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرّمها ونهى عنها.

ج٤/ ص٣٦٣،دار إحياء التراث العربي، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥-١٩٩٥م. الدر المختار: ج٢/ ص٣٩٢، فتح القدير؛لابن الهمام الحنفي: ج٢/ ص٥٥، الهداية؛ للمرغيناني: ج٨/ ص ٤٦٠.

المطلب الثالث– الأدلّة المنطقيّة عند من أخذ بمبدأ سدّ الذرائع:

استدلّ العلماء – للقول بسدّ الذرائع – بشواهد كثيرة من الكتاب والسنّة وعمل الصحابة تثبت هذا الأصل وتشهد للعمل به، وممن أجاد وأفاض في الاستدلال به ابن قيم الجوزية في " إعلام الموقعين"[1] حيث ذكر تسعة وتسعين وجهاً من الكتاب والسنّة وعمل الصحابة تدلّ على منع الذرائع.

ومن هذه الأدلّة ما يستخلص وفق المنهج المنطقي في الاستدلال العقلي على هذا المصدر، ومنها:

١- المنع من ذريعة الفساد سبباً مقصوداً في تحقيق مصلحةٍ مقصودةٍ، وهو استدلال منطقيٌّ في تحقيق ميزان "المصلحة".

٢- دلالة التلازم من طرق التحكيم العقلي، فالمقدمة الدالّة إلى نتيجة إلزاماً تستلزم عقلاً الحكم الواحد لكليّهما، فإذا كانت النتيجة موجبة دلّ ذلك على لزوم إيجابيّة المقدمة.

وعليه فما أدى إلى مصلحة فهو مقصود ، وما أدى إلى مفسدة فهو مرفوض.

٣- إذا تعارضت مصلحتان قدمت الأعظم درجة والأصح استخداماً ، والتي لا تحتمل ذريعة المفسدة. ويشهد لذلك من الشرع أنّ النبي ﷺ كان يكفّ عن قتل المنافقين – مع كونه مصلحة- لئلا يكن ذريعة إلى تنفير الناس عنه وقولهم: إنّ محمداً يقتل أصحابه، فإنّ هذا القول يوجب النفور عن الإسلام ممن دخل فيه وممن لم يدخل فيه، ومفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتل المنافقين، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل.

٤- ترك الشبهة بقصد البيان؛ حتى لا تكون الذريعة سبباً في الوصول إلى المفسدة وفق مسار الشبهات.

٥- استقراء ردود أفعال وأقوال العقلاء من رفض الوسائل المفضية إلى مفسدة وإعطاؤها حكمها، فجميع العقلاء يحكمون بمنع القاتل من القتل تحصيلاً لمال المقتول لأنّ القتل وسيلة مفضية إلى إهدار الحياة، وبالتالي تأخذ حكمها بالمنع.

والذي يظهر من مجموع تلك الأدلّة توافق المنهج المنطقي والشرعي في تبني مبدأ سدّ الذريعة المفضية إلى المفسدة تحقيقاً لمبدأ المصلحة ومبدأ الغاية النافعة في إطار مقاصد الشريعة وحكمة العقل الرشيد، والله أعلم.

---

[1] إعلام الموقعين؛ لابن القيم: ج٣/ ص(١٤٩-١٧١)،وانظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص ٣٦٢، ج٣/ ص ٣٠٤، ج٤/ ص ٢٠٠.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- سدّ الذريعة المفضية إلى المفسدة ، منهج عقلي، وشرعي، واجتماعي إنساني، يسعى إلى تحقيق سعادة البشرية من خلال إيجاب كلّ ما أدى إلى جلب المنفعة والمصلحة للإنسان، و النهي والذمّ والمنع عن كلّ ما من شأنه إيقاع هذا الإنسان في المفاسد والمضار.

٢- مبدأ سدّ الذرائع ميزان عقلي معتبر دلّت الحجج المنطقيّة والقواعد العقليّة على ثبوت حجيّته ومصدريّته في تشريع الأحكام؛ ومنها:

- دلالة ميزان المصلحة ؛ فما أدى إلى مصلحة فهو مقصود ، وما أدى إلى مفسدة فهو مرفوض.
- دلالة التلازم العقلي بين السبب والمسبب، والأثر والمؤثر.

٣- المنطق السليم والعقل الرشيد يتبنى مبدأ التوافق بين الوسيلة والغاية ، ويحكم بوجوبها والحاجة إليها.

المبحث التاسع - اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستقراء كمصدر تشريعي للأحكام:

وفيه مطلبيّن:

المطلب الأول - مفهوم الاستقراء:

أولاً - تعريف الاستقراء.

ثانياً - أنواع الاستقراء.

ثالثاً - عمل الاستقراء في إفادة الأحكام.

المطلب الثاني - الأدلّة المنطقيّة على حجيّة الاستقراء.

المطلب الأول– مفهوم الاستقراء:

أولاً– الاستقراء في اللغة مأخوذ من قولهم: قرأت الشيء قرآناً ، أي : جمعته وضممت بعضه إلى بعض، والسين فيه للطلب.[1]

وفي المصباح المنير: استَقْرَأتُ الأشياء تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها .[2]

والاستقراء عند المناطقة : هو عمليّة عقليّة من عمليّات العقل المعتمدة على الاستدلال الغير مباشر، وهو عمليّة فكريّة وحسيّة معاً، ويعرّف عندهم بأنّه: تتبع الجزئيات كلّها أو بعضها للوصول إلى حكمٍ عامٍّ يشملها جميعا[3].

وفي الاصطلاح: هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته في الأمر الكلّي لتلك الجزئيات.[4]

وذلك بأن يكون المعلوم حال الجزئيِّ من حيث خصوصه، فتتصفح الجزئيات – جميعها أو أكثرها– فيعلم ثبوت ذلك الحال لها، ثمّ ينتقل منه إلى ثبوته لذلك الأمر الكلّي .

وعرّف بأنّه: الاستدلال بإثبات الحكم للجزئيات – الحاصل بتتبع حالها– ما عدا صورة النزاع، على ثبوت الحكم لكلّي تلك الجزئيات، وبواسطة ثبوته يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها.

أو : هو تتبع الحكم في جزئياته، على حالة يغلب على الظنّ أنّه في صورة النزاع على تلك الحالة.[5]

ثانياً– أنواع الاستقراء:

وللاستقراء أنواع – كما مرّ سابقا [6]– :

١– الاستقراء التام: وهو ما يكون فيه حصر الكلّي في جزئياته، ثمّ إجراء حكم واحد على تلك الجزئيات، ليتعدى ذلك الحكم إلى ذلك الكلّي . فلا بدّ في الاستقراء التامِّ من تصفُّح جميع الجزئيات ليحكم بما ثبت لجميعها بثبوته في الكلّي.

٢– الاستقراء الناقص: وهو ما لا يكون فيه حصر الكلّي في جزئياته، بمعنى أنّه لا يكون فيه تتبع لجميع جزئيات الكلّي، بل تتبع أكثر الجزئيات ليحكم بما ثبت فيها على الكلّي.

وهذا التقسيم عند المناطقة –كما ورد سابقا–[7] والمراد من الاستقراء عند الأصوليين هو النوع الثاني، وهو الاستقراء الناقص، لأنّ المراد عندهم الاستدلال به لثبوت حكم في جزئي من جزئيات الكلّي.

---

[1] انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: ج١/ ص ١٢٨.

[2] انظر: المصباح المنير؛ للفيومي: ج٢/ ص ٥٠٢.

[3] انظر: ضوابط المعرفة؛ لحبنكة الميداني: ص١٨٨ .

[4] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٣/ ص ٢٩٨، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني وتقريرات الشربيني: ج٢/ ص (٣٤٥–٣٤٦)، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي : ص ٢٠٠، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص٣٣، المحصول؛ للرازي: ج٢/ ص ٢٩٨، نهاية السول؛للإسنوي: ج١/ ص ١٥٠.

[5] انظر: المصادر السابقة نفسها.

[6] راجع : موازين العقل ومرجعياته / العمليات العقلية(الاستقراء): ص ١٢٢ من الكتاب.

[7] راجع الفقرة السابقة ذاتها.

ولقد ذهب جمهور الأصوليين إلى اعتبار الاستقراء في إفادة الحكم، وإنّما كان الخلاف بينهم في مدى الاعتماد عليه، قال الشاطبي – رحمه الله تعالى- : (وهو أمرٌ مسلَّم به عند أهل العلوم العقليّة والنقليّة)[١].

ثالثاً– عمل الاستقراء في إفادة الأحكام:

وأمّا عمل الاستقراء في إفادة الحكم فهو على صورٍ متعددة تبعاً للمنظور الشرعي والعقلي:

أ- فيمكن للعقل أن يتوصل بالاستقراء إلى الأحكام التالية:

١- اليقين: وذلك إن توفرت لديه شروط اليقين، أي كان من الحقائق النهائية التي نتوصل إليها، والتي لا تقبل بحال من الأحوال احتمال النقض.

٢- الظنّ: إما ظنّاً راجحاً على ما يخالفه، أو ظنّاً مساوياً في القوة لما يخالفه عند ذلك يقف الفكر منه موقف الشكِّ من غير ترجيح، وإمّا ظنّاً ضعيفاً، أقرب إلى ترجيح الرفض منه إلى ترجيح القبول.

٣- المرفوض نهائيّاً: وهو الذي لا يقبل احتمال الرجوع إلى جانب الإثبات بحال من الأحوال، وعندئذٍ يكون من اليقين، ومن الحقائق النهائيّة التي نتوصل إليها، ولكن في جانب الرفض، أي في جانب النفي لا الإثبات.[٢]

ب- وأمّا عند الأصوليين فإفادة الحكم بالاستقراء على حسب نوعه:

١- تامٌّ: وهو ما كان في ثبوت الحكم في كلّيه بواسطة إثباته بالتتبع لجميع الجزئيات ما عدا صورة التراع. وهذا النوع يفيد القطع في إثبات الحكم في صورة التراع عند أكثر العلماء.

٢- ناقص:وهو ما كان ثبوت الحكم لكلّيه ناشئاً عن تتبع أكثر الجزئيات ما عدا صورة التراع. وهذا النوع يفيد الظنّ في إثبات الحكم في صورة التراع.

وخالف في ذلك الرازي فقال في المحصول: (وهذا النوع لا يفيد اليقين ، وهل يفيد الظنّ أم لا؟... الأظهر أنّ هذا لا يفيد الظنّ إلاّ بدليل منفصل)[٣]، وقال البعض : بالجزم بإفادته[٤]. وعلى هذا الخلاف : فإنّ الظنّ يختلف باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها.[٥]

---

[١] الموافقات؛ للشاطبي: ج٣/ ص ٢٩٨. وانظر: شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني وتقريرات الشربيني: ج٢/ ص (٣٤٥-٣٤٦)، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي : ص ٢٠٠، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص٣٣، المحصول؛ للرازي: ج٢/ ص ٢٩٨، نهاية السول؛للإسنوي: ج١/ ص ١٥٠.

[٢] راجع مبحث الاستقراء العقلي: ص١٢٢ من الكتاب.

[٣] المحصول؛ للرازي: ج٢/ ص ٨١٩.

[٤] انظر: نهاية السول؛الإسنوي: ج٣/ ص ١٣٣، المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني: ج٢/ ص (٣٤٥-٣٤٧).

[٥] المصادر السابقة نفسها.

المطلب الثاني– الأدلّة المنطقيّة على حجيّة الاستقراء:

استدل الشاطبي لثبوت العموم بطريق الاستقراء بثلاثة وجوه فقال:

(والدليل على صحة الاستقراء وجوه:

أحدها: أنّ الاستقراء هكذا شأنه فإنّه تصفّح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عامّ: إمّا قطعيّ، وإمّا ظنيّ. وهو أمرٌ مسلّمٌ عند أهل العلوم العقليّة والنقليّة، فإذا تمّ الاستقراء حكم به مطلقاً في كلّ فرد يقدر، وهو معنى العموم المراد في هذا الموضع.

والثاني: أنّ التواتر المعنوي هذا معناه، فإنّ جود حاتم – مثلاً – إنّما ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص، بنقل وقائعٍ خاصةٍ متعددةٍ تفوت الحصر مختلفة في الوقوع، متّفقة في معنى الجود، حتى حصلت للسامع معنىً كليّاً حكم به على حاتم وهو الجود، و لم يكن خصوص الوقائع قادحاً في هذه الإفادة. فكذلك إذا فرضنا أنّ رفع الحرج في الدين – مثلاً – مفقود فيه صيغة عموم، فإنّنا نستفيد من نوازل متعددة، خاصة، مختلفة الجهات، متّفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر... ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج فإنّا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلّها عملاً بالاستقراء، فكأنّه عموم لفظيٌّ ،فإذا ثبت اعتبار التواتر المعنوي ثبت في ضمنه ما نحن فيه.

والثالث: أنّ قاعدة سدّ الذرائع إنّما عمل السلف بها بناء على هذا المعنى، كعملهم في ترك الأضحية مع القدرة عليها، وكإتمام عثمان الصلاة في حجّه بالناس، وتسليم الصحابة له في عذره الذي اعتذر به من سدّ الذريعة، إلى غير ذلك من أفرادها التي عملوا بها، مع أنّ المنصوص فيها إنّما هي أمور خاصة كقوله ﷻ:﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا﴾[البقرة: ١٠٤]،وقوله ﷻ:﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وفي الحديث: ((من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه))[1] وأشباه ذلك. وهي أمور خاصة لا تتلاقى مع ما حكموا به إلاّ في معنى سدّ الذريعة وهو دليل على ما ذكر من غير إشكال)[2].

ولقد ذهب النافون للاستقراء في إفادته للحكم الشرعي بأدلّة أوردها الإمام الشاطبي للردّ عليها و إثبات حجيّة الاستقراء في ذلك، قال:(فإن قيل اقتناص المعاني الكلّية من الوقائع الجزئيّة غير بيّن من أوجه:

أحدها: أنّ ذلك إنّما يمكن في العقليات لا في الشرعيات، لأنّ المعاني العقليّة بسائط لا تقبل التركيب، ومتفقة لا تقبل الاختلاف، فيحكم العقل فيها على الشيء بحكم مثله شاهداً وغائباً، لأنّ فرض خلافه محال عنده، بخلاف الوضعيّات فإنّها لم توضع وضع العقليّات وإلاّ كانت هي هي بعينها، فلا تكون وضعيّة هذا خلف وإذا لم توضع

[1] صحيح مسلم:كتاب الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها:ج١/ ص ٩٢، ح ٩٠.

[2] الموافقات؛ للشاطبي: ج٣/ ص (٢٩٨-٣٠٠).

وضعها، وإنّما وضعت على وفق الاختيار الذي يصحُّ معه التفرقة بين الشيء ومثله، والجمع بين الشيء وضدِّه ونقيضه، لم يصح مع ذلك أن يقتنص فيها معنىً كلّي عامّ من معنىً جزئي خاصٍ.

والثاني: أنّ الخصوصيات تستلزم من حيث الخصوص معنىً زائداً على ذلك المعنى العامّ أو معاني كثيرة، وهذا واضح في المعقول لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وإذ ذاك لا يتعيّن تعلق الحكم الشرعي في ذلك الخاص بمجرد الأمر العامّ دون التعلق بالخاص على الإنفراد أو بهما معاً، فلا يتعيّن متعلق الحكم، وإذا لم يتعيّن لم يصحّ نظم المعنى الكلّي من تلك الجزئيات، إلا عند فرض العلم بأنّ الحكم لم يتعلق إلاّ بالمعنى المشترك العامّ دون غيره، وذلك لا يكون إلاّ بدليل، وعند وجود ذلك الدليل لا يتبقى تعلق بتلك الجزئيات في استفادة معنىً عامّ للاستغناء بعموم صيغة ذلك الدليل عن هذا العناء الطويل .

والثالث: أنّ التخصيصات في الشريعة كثيرة، فيخَصّ محلٌ بحكمٍ، ويخص مثله بحكم آخر، وكذلك يجمع بين المختلفات في حكم واحد. ولذلك أمثلة كثيرة كجعل التراب طهوراً كالماء وليس بمطهر كالماء بل هو بخلافه، وإيجاب الغسل من خروج المني دون المذي والبول وغيرهما، وسقوط الصلاة والصوم عن الحائض ثمّ قضاء الصوم دون الصلاة، وتحصين الحرة لزوجها و لم تحصن الأمة سيّدها والمعنى واحد، ومنع النظر إلى محاسن الحرة دون محاسن الأمة، وقطع السارق دون الغاصب والجاحد والمختلس، والجلد بقذف الزنا دون غيره، وقبول شاهدين في كلّ حدٍّ ما سوى الزنا، والجلد بقذف الحر دون قذف العبد، والتفرقة بين عدتيّ الوفاة والطلاق وحال الرحم لا يختلف فيهما، واستبراء الحرة بثلاث حيض والأمة بواحدة، وكالتسوية في الحدّ بين القذف وشرب الخمر، وبين الزنا والمعفو عنه في دم العمد، وبين المرتد والقاتل، وفي الكفارة بين الظهار والقتل وإفساد الصوم وبين قتل المحرم الصيد عمداً أو خطأً.

وأيضاً فإنّ الرجل والمرأة مستويان في أصل التكلّيف على الجملة، ومفترقان بالتكلّيف اللائق بكلّ واحد منهما كالحيض والنفاس والعدة وأشباهها بالنسبة إلى المرأة، والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه، وأمّا الأول فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع كالجمعة والجهاد والإمامة ولو في النساء، وفي الخارج النجس من الكبير والصغير ففرق بين بول الصبي والصبية إلى غير ذلك من المسائل مع فقد الفارق في القسم المشترك، ومثل ذلك العبد فإنّ له اختصاصات في القسم المشترك أيضاً، وإذا ثبت هذا لم يصح القطع بأخذ عموم من وقائع مختصة)[1].

[1] الموافقات؛ للشاطبي: ج٣/ ص (٣٠٠-٣٠٣).

ولقد أورد الإمام الشاطبي الردّ على المنكرين للاستقراء في بيان حكم كلّي من خلال تتبع جزئياته،ويمكن استخلاص الأدلّة المنطقيّة في ذلك بما يلي[1]:

١- أنّ الاستقراء يمكن في الشرعيات إمكانه في العقليات، والدليل على ذلك قطع السلف الصالح به في مسائل كثيرة -كما تقدم التنبيه عليه- فإذا وقع مثله فهو واضح في أن الوضع الاختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري لأنّهم لم يعملوا به حتى فهموه من قصد الشارع.

٢- أنّ العلماء الآخذين بالاستقراء لم ينظموا المعنى العام من القضايا الخاصة حتى علموا أن الخصوصيّات وما به الامتياز غير معتبرة، وكذلك الحكم فيمن بعدهم، ولو كانت الخصوصيّات معتبرة بإطلاق لما صحَّ اعتبار القياس ولا ارتفع من الأدلّة رأساً. وذلك باطل فما أدى إليه مثله.

٣- العمل بالاستقراء هو بمعنى العمل بالتواتر المعنوي، فإذا ثبت العمل بالتواتر المعنوي ثبت العمل بالاستقراء.[2]

٤- أنّ قاعدة سدّ الذرائع إنّما عمل السلف بها بناء على مبدأ الاستقراء، ولقد تبيّن سابقاً إثبات حجيّة سدّ الذريعة [3]، فإذا ثبتت مصدريّة سدّ الذرائع ثبتت حجيّة ما بمعناه ، وهو الاستقراء.

---

[1] انظر: المصدر السابق نفسه: ج٣/ ص(٣٠٣-٣٠٤).

[2] المصدر السابق نفسه : ج٣/ ص ٢٩٩.

[3] راجع مبحث : اعتبار حجيّة مبدأ سدّ الذرائع: ص ٢٩٥ من الكتاب.

وبعد إبانة الآراء فإنّ الذي يظهر لي أنّ الاستقراء حجّة شرعية يستند إليها في بيان الأحكام، سواء كان الحكم على درجة اليقين إن كان الاستقراء تاماً ، أو بدرجة الظنّ إن كان الاستقراء ناقصاً.

والذي أراه أنّ الاستقراء مصدرٌ تشريعيٌّ مستقلٌّ ، يندرج في سياق الترتيب الأصولي للمصادر التشريعيّة مع فئة المصادر المستقلة في بناء الحكم - كالاستحسان والاستصلاح والعرف ... - والتي من شأنها أن تعتبر دليلاً مستقلاً يُعملُ من خلاله على استنباط حكمٍ شرعيٍّ في واقعة لم يرد فيها دليل من نصّ أو إجماع أو قياس ، ذلك أنّ الاستقراء من فائدته أنّه إذا تقرر عند المجتهد — لاسيّما إن كان الاستقراء تاماً مفيداً لليقين في درجة الحكم — واستقرأ المجتهد معنىً عامّاً وكليّاً من أدلّةٍ خاصةٍ واطرد له ذلك المعنى ، صار ما استُقرِئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، لا يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه .

الأمر الذي يجعل الاستقراء في مرتبة الأدلّة المستقلّة بنفسها في إبرام حكمٍ شرعيّ لم يرد فيه نصّ شرعيٌّ يدّل على خصوصيته، أي أنّه يرتقي عن الأدلّة الاستئناسية التي يستند إليها المجتهد في حصول الطمأنينة عند تعارض الأدلّة ، أو عدم تبيّن إرادة الشارع ، أو انعدام الدليل من المصادر التشريعيّة المستقلة بنفسها في بناء الحكم.

إذاً فالاستقراء مصدر تشريعي يستنبط منه الأحكام الشرعيّة في تلك الوقائع التي لم يرد في بيان حكمها نصّ ولا إجماع، والذي يؤيّد ذلك ما ذهب إليه الشاطبي عند بيانه لفائدة الاستقراء، قال: (ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها أصليّة وفرعيّة وذلك أنّها إذا تقررت عند المجتهد ثمّ استقرى معنى عامّا من أدلّة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة معيَّنة، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرئ من غير اعتبار بقياس أو غيره إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه)[1]، والله أعلم.

[1] الموافقات؛ للشاطبي: ج٣/ ص ٣٠٤.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- الاستقراء مصدر في استنباط الأحكام يتفق في مفهومه عند كلٍّ من المناطقة والأصوليين، ويعبر عنه بأنّه: هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوته في الأمر الكلّي لتلك الجزئيات.

٢- الاستقراء : هو عمليّة عقليّة من عمليّات العقل المعتمدة على الاستدلال الغير مباشر، وهو آلية فكريّة وحسيّة معاً.

٣- يفيد الاستقراء في بناءه للحكم كلّ المستويات المعرفية على حسب نوع الاستقراء وآليته في الاستدلال، فهو يفيد اليقين إن كان صفة الاستقراء التام، والظنّ إن كان على صفة الاستقراء الناقص.

٤- الاستقراء مصدرٌ تشريعيٌّ مستقلٌّ ، يندرج في سياق الترتيب الأصولي للمصادر التشريعيّة مع فئة المصادر المستقلة في بناء الحكم - كالاستحسان والاستصلاح والعرف ... - والتي من شأنها أن تعتبر دليلاً مستقلاً يُعملُ من خلاله على استنباط حكمٍ شرعيٍّ في واقعة لم يرد فيها دليل من نصّ أو إجماع أو قياس.

خلاصة نتائج الفصل الثاني والثالث:

١- القرآن الكريم مصدر لا مندوحة عنه عقلاً في تشريع الأحكام ، فلقد دلّ عليه العقل في ذلك دلالة اليقين، وإنّ إثبات العقل له ليجعل منه ميزاناً عقليّاً مستنبطاً يستند إليه العقل في إدراكه للقضايا التي يتناولها، والحكم عليها من خلاله.

٢- مصدريّة السنّة المطهرة في تشريع الأحكام ، مصدريّة أثبتها العقل و برهن عليها، بل إنّ المنهج العقلي يقتضي تبني العقل هذا المصدر كميزان عقلي مستنبط ، يستخدمه في إصدار الأحكام والتصديق على القضايا ذات الصلة بالتشريع الإلهي.

٣- الإجماع مصدر تشريعي مستقل يفيد اليقين، ذلك أنّ جملة ما استند إليه علماء الأصول من دلالات منطقيّة في إثبات الإجماع تنطلق من دائرة الأحكام العرفية — من واجب عرفي، ومستحيل عرفي ، وممكن عرفي - وهذه الأحكام بمثابة موازين معتبرة لدى العقل في بناء واستنباط المواقف و الأحكام العقليّة تجاه مسألة من المسائل الخاضعة والمتأثرة بالعرف والعادة ضمن دائرة الزمان والمكان.

٤- القياس مصدر من مصادر بناء الحكم ، وهو من المصادر المستقلة في تشريع الأحكام، المعتبرة شرعاً وعقلاً، ذلك أنّ القياس الشرعي نوع من أنواع القياس المنطقي وفرع منه؛ والفرع يأخذ حكم الأصل عقلاً، وبالتالي كان للعقل أن يجعل القياس الشرعي ميزاناً من موازينه المعتبرة.

٥- المصلحة ميزان من موازين العقل المعتبرة في بناء الأحكام، بها يدرك العقل الرابطة بين الأشياء ، ومن خلالها يحدد النافع والضار. وعلى هذا فالاستصلاح الذي يقوم مناطه على التماس المصالح يشكل قاعدة هامة يستند عليها العقلاء في بيان أحكامهم وفق ما يحقق لهم النفع ويدفع عنهم الضرر.

٦- الاستحسان هو النوع الثاني من أنواع القياس ؛ وهو القياس الخفي. وعلى ذلك فاعتبار العقل لمصدريّة القياس يقتضي اعتباره ودلالته على كل نوع من أنواعه، وعليه فالاستحسان مصدر معتبر عقلاً وشرعاً.

٧- الاستصحاب مصدر تبعي تبنى عليه الأحكام ما لم يرد دليل بنصٍّ أو إجماع، أقيمت على حجيّته أدلّة منطقيّة دلّت على ثبوت مصدريّته في ذلك شرعاً وعقلاً.

٨- العرف مصدر تبعي من مصادر التشريع الإسلامي، وميزان من موازين العقل المعتبرة في بناءه للأحكام.

٩- ميزان صدق الخبر دليل عقلي يبني من خلاله العقل حكمه بالقبول أو الرفض في قولٍ من الأقوال، ومن شروط هذا الميزان تحقق ما يدلّ على صفة الصدق والأمانة في حال قائله أو ناقله. والاستدلال بقول الصحابي استدلال من هذا الوجه.

١٠- يمكن الأخذ بإجماع أهل المدينة على سبيل الاجتهاد وتعدد الآراء ، والأثر المبني على ذلك جواز مخالفته من أحد المجتهدين، وبالتالي فإنّ اجتماعهم لا يفيد القطع في المسألة ، بل الظنّ أو غلبته على حسب قوة الدليل وضعفه. ويصح فيه لفظ " الاجتماع" لا الإجماع.

١١- الأخذ بشرع من قبلنا يعتبر مصدر تشريعي تبعي من المصادر التشريعية المعتبرة في بناء واستنباط الأحكام، دلّت على ذلك الأدلّة المنطقيّة العقليّة.

١٢- مبدأ سدّ الذرائع ميزان عقلي معتبر دلّت الحجج المنطقيّة والقواعد العقليّة على ثبوت حجيّته ومصدريّته في تشريع الأحكام ، فالمنطق السليم والعقل الرشيد يتبنى مبدأ التوافق بين الوسيلة والغاية ، ويحكم بوجوبها والحاجة إليها.

١٣- الاستقراء مصدر في استنباط الأحكام يتفق في مفهومه عند كلٍّ من المناطقة والأصوليين، فهو عمليّة عقليّة من عمليّات العقل المعتمدة على الاستدلال الغير مباشر، وهو آلية فكريّة وحسيّة معاً، ويندرج في سياق الترتيب الأصولي للمصادر التشريعيّة مع فئة المصادر المستقلة في بناء الحكم - كالاستحسان والاستصلاح والعرف ... - والتي من شأنها أن تعتبر دليلاً مستقلاً يُعملُ من خلاله على استنباط حكمٍ شرعيٍّ .

الفصل الرابع – اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة مصادر التشريع الاستئناسيّة:

وفيه تمهيد و ثلاثة مباحث :

تمهيد – في معنى الأدلة الاستئناسيّة .

المبحث الأول– اعتبار العقل ودلالته في الأخذ "بمبدأ أقل ما قيل" كمصدر استئناسي تشريعي .

- الأخذ بالأخف .
- الأخذ بالأقل .
- الأخذ بالأكثر .
- الأخذ بالأوسط .

المبحث الثاني– اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بالإلهام كمصدر استئناسي تشريعي .

المبحث الثالث– اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بالاحتياط كمصدر استئناسي تشريعي .

الهدف من دراسة هذا الفصل:

تمّ الكلام في الفصليّن الماضيّين عن الدلالات المنطقيّة التي أشار إليها علماء الأصول في إثبات كلٍّ من المصادر الأصليّة المتفق عليها في البناء الشرعي، والمختلف فيها – أي التبعيّة – في تشريع الأحكام.

إلاّ أنّ الترتيب الأصولي للمصادر وفق منهج علماء الأصول قد زاد في هذه المصادر أدلّة يستند إليها الباحث عند عدم الدليل في المسألة المطلوب حكمها، أو يستأنس بها لتقوية دليل ما ومعاضدته ومؤازرته. إلاّ أنّها ليست على درجة المصادر الأصلية أو على مرتبة المصادر التبعيّة في تشريعها للأحكام.

فما هي أهم هذه الأدلّة؟ وما هي الدلالات المنطقيّة المعتبرة في رأي الأصوليين في إثبات مصدريّة الأخذ بها واعتبار حجيّتها؟

تلك التساؤلات وغيرها هي الغاية المرجوة من دراسة هذا الفصل .

تمهيد- في معنى الأدلة الاستئناسيّة:

الأنس خلاف الوحشة ، وهو مصدر من قولك : أَنِسْتُ به، أُنْسًا و أَنَسَةً، والأُنْسُ والاستئناسُ هو التَأنُّسُ .[1]
ويقال : أَنِسَ به وإليه أُنْسًاً: سكن إليه وذهب به وحشته.[2]

وعلى هذا يكون معنى الاستئناس: هو اللجوء إلى ما يسكن إليه القلب وأذهب به وحشته.[3]

والأدلة الاستئناسية كما رآها العلماء ما يلي: الأخذ بأقلّ ما قيل- الإلهام — دلالة السياق — دلالة الاقتران- دلالة الأولى- الاحتياط.

هذه هي أبرز الأدلّة التي يستأنس بها، ونسبة إلى قلة القائلين بها وعدم وجودها بشكلٍ مستقلٍّ وبارزٍ في كتب الأصول أطلق عليها أدلّة استئناسية يستأنس بها الأصولي عند عدم الدليل في المسألة المطلوب حكمها، أو يستأنس بها لتقوية دليل ما ومعاضدته ومؤازرته. فالأدلّة الاستئناسية تفيد التلميح ولا تفيد أصل الحجيّة ، وهذا ظاهر من عنوانها مما يدلّ على أنّها غير معتمدة لوحدها، بل لا بدّ لها حتى تعتبر من شروط وضوابط.

ولسوف أبحث في بيان الأدلّة المنطقيّة والبراهين العقليّة المعتبرة عند الأصوليين في إثبات المصدريّة الاستئناسية لبعض هذه الأدلّة مما أورده العلماء وقيّدوه في مناهجهم في بناء الحكم عليها، وهذه المصادر هي:

- الأخذ بأقل ما قيل.
- الأخذ بالأخف.
- الأخذ بالأكثر.
- الأخذ بالأوسط.
- الإلهام.
- الاحتياط.

والله الموفق لما فيه الحقّ والصواب .

[1] انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: مادة (أنس): ج١/ ص ٢٣٣.

[2] انظر: تاج العروس؛ للزبيدي: ج٤/ ص١٠٠ ، لسان العرب ؛ لابن منظور: ج١/ ص ٢٣٤،

[3] الأدلّة الاستئناسية عند الأصوليين ؛لأبو قدامة أشرف بن محمود بن عقلة الكناني: ص٢٢،دار النفائس ، الأردن ، الطبعة الأولى سنة١٤٢٥-٢٠٠٥م.

المبحث الأول- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ "بمبدأ أقلّ ما قيل" كمصدر استئناسي تشريعي :

وفيه مطلبيّن :

المطلب الأول- تعريف أقل ما قيل:

أولاً- تعريف الأقل لغةً .

ثانياً- تعريف "أقل ما قيل " اصطلاحاً .

ثالثاً- شروط الأخذ بأقل ما قيل.

رابعاً- مذاهب العلماء في الأخذ بأقلّ ما قيل .

المطلب الثاني- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بأقل ما قيل:

أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم الأخذ بأقلّ ما قيل كمصدر استئناسي .

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بالأخذ بأقل ما قيل كمصدر استئناسي .

المطلب الأول- تعريف أقلّ ما قيل:

يعد الأخذ بأقلّ ما قيل عند العلماء دليلاً يستأنسون به عند عدم الدليل في مسألة ما، وبالرجوع إلى الفروع الفقهيّة نجد ذلك جليّاً عند أغلب الفقهاء فيرجّحون بعض الأقوال على بعض أخذاً بأقلّها أو بأخفّها، لأنّ الأقل أو الأخفّ هو الذي تعلقت به الذمّة وانشغلت به، وأمّا ما زاد على ذلك فالذمّة منه بريئة.

أولاً- تعريف الأقل لغةً:

قَلّ: القاف واللام أصلان صحيحان يدلّ أحدهما على نزارة الشيء ، والآخر على خلاف الاستقرار، وهو الانزعاج.

فالأول قولهم: قَلَّ الشيء يَقُلُّ قِلَّةً ؛ فهو قليل.[1]

وأما الأصل الآخر فيقال: تَقَلْقَلَ الرجل وغيره، إذا لم يثبت في مكان.[2] وشيء قَلّ: قليل ، وقَلّ الشيء: أَقَلُّهُ.[3]

وأَقَلّ : افتقر، وقد أقلّ و قلّ ماله: صار مُقِلّاً ؛ أي : فقيراً بعد الإكثار.[4]

وأقلّ الشيء : صادفه قليلاً، وقيل : جعله قليلاً.[5]

ثانياً- تعريف " أقل ما قيل " اصطلاحاً:

لقد جاءت التعريفات لأقلّ ما قيل عند العلماء متقاربة، لأنّه لا خلاف بينهم في مفهومه فمعناه عندهم واحد- إلاّ ما أورده ابن حزم من مفهوم خاص له فيه-[6].

وللناظر في كتب الأصول أن يدرك أنّ أقلّ ما قيل هو أن يختلف العلماء المجتهدون في مسألة ما ، وتتباين أقوالهم فيها وليس مع أحد دليل يستند به على صحة ما ذهب إليه، لكن في أقوالهم مجتمعة قاسم مشترك وقسط متفق عليه ضمناً، وهذا القسط المتفق عليه هو أقلّ الأقوال في هذه المسألة ، فيؤخذ بهذا الأقلّ بدلالة إجماعهم عليه من جهة ، ومن جهة أخرى أنّه لا يوجد دليل على الزيادة عن هذا الأقلّ[7].

ومن ذلك تستخلص قيوداً ثلاثة لا بدّ من أن تتواجد في مبدأ " أقلّ ما قيل" لاعتباره، وهي:

١- الإجماع الضمني على الأقلّ.

٢- عدم وجود دليل يرجح أحد الأقوال المختلف فيها.

٣- براءة الذمة من الزيادة على الأقلّ.

---

[1] انظر: معجم مقاييس اللغة؛ لابن الفارس: ج٥/ ص٣.

[2] المصدر السابق نفسه: ج٥/ ص٤.

[3] انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: ج١١/ ص ٢٨٧، تاج العروس؛ للزبيدي : ج٨/ ص٨٥.

[4] انظر: تاج اللغة وصحاح العربية(الصحاح)؛ للجوهري: ج٥/ ص ١٨٠٤.

[5] انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: ج١١/ ص ٢٨٧، تاج العروس؛ للزبيدي: ج٨/ ص ٨٥.

[6] الإحكام في أصول الأحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص٥٠.

[7] انظر: قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٣/ ص٣٤٩، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤٠٦، إحكام الفصول؛للباجي: ج٢/ ص ٧٠٥، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ٢٧.

وهذه الشروط توجد مجتمعة في تعريف السمعاني[1] ، وهو التعريف الأرجح من بين التعاريف الواردة في كتب الأصول لأنّه أجمع لمفهوم الأخذ بأقلّ ما قيل، فهو مشتمل على القيود الثلاثة السابقة، والذي قال فيه: (هو أن يختلف المختلفون في مقدّر بالاجتهاد على أقاويل، فيؤخذ بأقلّها عند إعواز الدليل).[2]

إلاّ أن ابن حزم عبّر بمفهوم مغاير عن أقلّ ما قيل يخالف به جميع العلماء غيره؛ قال: (هو أن يرد نصّ بإيجاب عمل ، فبأقلّ ما يقع عليه اسم فاعل لما أمر به يسقط عنه الفرض).[3]

ثالثاً– شروط الأخذ بأقل ما قيل:

لقد وضع الشافعيّة – وهم أبرز من أخذ بأقلّ ما قيل – للأخذ بأقل ما قيل شروطاً، تضبطه وتجعله صالحاً للحجيّة ، وكان الزركشي أول من آلف بين شروط الشافعيّة محاولاً إبرازها بشكلّ أفضل ، وقد فصّل فيها حتى أوصلها إلى أربعة شروط ، وهي كما يلي:

الشرط الأول– أن لا يكون أحد من المجتهدين قال بعدم وجوب الشيء أصلاً.[4] والمعنى : أنّه يشترط للأخذ بأقلّ ما قيل أن يكون الأقلّ جزءاً متفقاً عليه بين الجميع، ومجمعاً عليه ضمناً بحيث يكون الأقلّ جزءاً من الأثر، فإذا لم يكن الأقل جزءاً متفقاً عليه لم يكن متيقّناً، كأن يكون هنالك قول رابع لا يوجب شيئاً، فلا يجب والحال هذه الأخذ بأقلّ ما قيل لأنّه حينئذٍ يكون قول بعض المجتهدين ، وهو ليس بحجّة، وهذا الشرط فيه معنى الإجماع في الأخذ بالأقلّ.[5]

الشرط الثاني– أن لا يكون أحد المجتهدين قال بوجوب شيء من ذلك النوع: أي أنّه لابدّ للأخذ بأقلّ ما قيل أن تكون جميع أقوال المجتهدين متداخلة ومتفقة على قدرٍ معيّن فيما بينها، والذي هو أقلّها، وهذا الأمر لا يتمّ إلاّ إذا كانت المسألة المجتهد فيها من قبيل " التقديرات والنفقات والأروش والديّات وبعض الزكوات" فإنّ هذه الأشياء متداخلة في بعضها البعض ويمكن أن تتفق أقوال المجتهدين فيها على قدر معيّن فيما بينها.[6]

---

[1] هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم الإمام أبو المظفر السمعاني التميمي المروزي الحنفي ثم الشافعي، ولد في ذي الحجة سنة (٤٢٦) للهجرة، ومات في ربيع الأول سنة(٤٨٩)للهجرة ، تفقه على والده حتى برع في مذهب أبي حنيفة وصار من فحول النظر ومكث كذلك ثلاثين سنة ثم صار إلى مذهب الشافعي وأظهر ذلك في سنة ثمان وستين وأربعمائة؛ صنف في التفسير والفقه والحديث والأصول، ومنها: (التفسير في ثلاث مجلدات، وكتاب البرهان ،وكتاب القواطع في أصول الفقه، وكتاب الانتصار في الرد على المخالفين، وكتاب المنهاج لأهل السنة، وكتاب القدر، وأملى قريباً من تسعين مجلساً) . انظر: طبقات الشافعية؛ لابن قاضي شهبة (ت٨٥١): ج٢/ ٢٧٣. الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛ لأبي الوفاء القرشي:ج١/ ص ٢٦٧.

[2] قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٣/ ص٣٩٤.

[3] الإحكام في أصول الأحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص ٥٠.

[4] انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٢٩.

[5] انظر: أثر الأدلّة؛ للبغا: ص ٦٣٦، الأدلّة التشريعيّة وموقف الفقهاء منها؛ للدكتور مصطفى الخن: ص ٤٨٨،مؤسسة الرسالة، بيروت ، الطبعة الأولى سنة١٤١٧–١٩٩٧م. أصول الفقه الإسلامي؛وهبة الزحيلي: ج٢/ ص (٩١٨–٩١٩)، دار الفكر ، سوريا، الطبعة الأولى سنة١٤٠٦–١٩٨٦م.

[6] انظر: الإحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص ٥٠، الأدلّة الاستئناسية؛ للكناني: ص ٤٣.

الشرط الثالث- أن لا يوجد دليلُ أخذٍ غير الأقل.[1]

الشرط الرابع- أن لا يوجد دليل يدلّ على ما هو الزائد: وهذا الشرط يحقق البراءة الأصليّة في المسألة، إذ لو وجد لوجب الأخذ به لأنّه الأولى.[2]

ويمكن ردّ الشروط الأربعة إلى الشرطين الأول والرابع ، لأنّ الثاني داخل في ضمن الأول، والثالث ضمن الرابع، وعلى ذلك فالشرطان اللذان لا بدّ من وجودهما وتحققهما للأخذ بأقلّ ما قيل هما:

١- الإجماع الضمني على الأقلّ، بأن يكون الأقلّ جزءاً من الأكثر ومتفقاً عليه بين الجميع.

٢- براءة الذمة مما هو زائد عن الأقلّ ، بحيث لا يوجد دليل يدلّ على الأكثر.[3]

رابعاً- مذاهب العلماء في الأخذ بأقلّ ما قيل:

ولقد اختلف الأصوليون في الأخذ بأقلّ ما قيل على قولين:

القول الأول- على أنّه ليس بحجّة:

وذهب إلى هذا القول بعض الحنفيّة[4]، ومالك رحمه الله[5] وتبعه بذلك بعض المالكية[6] كالقرافي والشاطبي ، وبعض الشافعيّة[7] وابن حزم الظاهري[8] وبعض الشيعة[9].

---

[1] انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣٠، تشنيف المسامع بجمع الجوامع؛للزركشي،بدر الدين محمد بن بهادر(ت٧٩٤): ج٣/ ص١٢٢، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٩-١٩٩٨م، تحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع.

[2] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص١٥٦، الإبهاج؛ لابن السبكي: ج٣/ ص ١٧٥، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ٢٨، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص(١٢٣-١٢٤)، منهاج الوصول إلى علم الأصول؛ للبيضاوي، القاضي عبد الله بن عمر بن محمد(ت٦٨٥) : ص ١٦٤، ومعه: تخريج أحاديث المنهاج ؛ للعراقي،دار دانية، دمشق، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٩م، تحقيق: سليم شعبانية، السراج الوهاج في شرح المنهاج ؛للجاربردي، أحمد بن حسن بن يوسف: ج٢/ ص ٩٩٣، دار المعراج الدولية، السعودية ، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٨م، تحقيق: أكرم بن محمد بن حسن أوزيقان . شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول؛ للأصفهاني؛أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد(ت٧٤٩) : ج٢/ ص ٧٦١،مكتبة الرشد ، الرياض، تحقيق: د. عبد الكريم النملة. مناهج العقول شرح مناهج الوصول في علم الأصول؛ للبدخشي، محمد بن الحسن: ج٣/ ص (١٨١-١٨٢)،ومعه: نهاية السول ،للإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥-١٩٨٤م. الأدلّة الاستئناسية ؛ للكناني: ص ٤٤.

[3] انظر: الأدلّة الاستئناسية؛ للكناني: ص ٤٤.

[4] انظر: مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت(للأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين الهندي)؛ لابن عبد الشكور محب الدين البهاري الهندي: ج٢/ ص(٣٠٠-٣٠١)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٨م.

[5] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٥/ ص(١٠٤-١٠٥).

[6] نفائس الأصول في شرح المحصول؛ للقرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس(ت ٦٨٤): ج٩/ ص(٤٠٧١-٤٠٧٢)،مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى سنة ١٤١٦-١٩٩٥م، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض. البحر المحيط ؛ للزركشي: ج٦/ ص ٢٧.

[7] الإبهاج في شرح المنهاج؛ لابن السبكي: ج٣/ ص١٧٧.

[8] الإحكام في أصول الأحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص ٥٠ وما بعدها.

[9] منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول؛ للبيضاوي : ص٦٤١.

القول الثاني- إنّ أقلّ ما قيل حجّة يجب الأخذ به:

وقد ذهب إلى هذا القول الجمهور[1] كما نسبه إليهم ابن السبكي [2]، وقد تناقل الأصوليون في نقل الأخذ بأقلّ ما قيل عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.[3]

---

[1] انظر: التحرير في أصول الفقه – الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية- مع (تيسير التحرير؛ لأمير بادشاه)؛ لابن الهمام، محمد بن عبد الله بن عبد الوهاب الحنفي(ت ٦٨١): ج٣/ ص ٢٨٥، دار الفكر ، بيروت، لبنان . مناهج العقول؛ للبدخشي : ج٣/ ص ١٨١، التقرير والتحبير؛لابن الهمام: ج٣/ ص ١١٨. نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٩/ ص٤٠٧١، إحكام الفصول؛ للباجي: ج٢/ ص ٧٠٥، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل؛ لابن الحاجب، أبي عمرو عثمان بن أبي بكر: ص ٦٤، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥-١٩٨٥م. التلخيص في أصول الفقه ؛ للجويني، أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف(ت٤٧٨): ج٣/ ص١٣٥،دار البشائر الإسلامية ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧-١٩٩٦م، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري . تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص ١٢٢، الإبهاج؛ لابن السبكي: ج١/ ص ١٧٥، المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص٣٧٦، الإحكام؛ للآمدي:ج١/ ص ٤٠٣ ، اللمع؛ للشيرازي: ص(٢٤٧-٢٤٨)، منهاج الوصول؛للبيضاوي: ص١٦٤، جمع الجوامع (مع حاشية العطار، وشرح المحلي، وتقريرات الشربيني)؛لابن السبكي، عبد الوهاب بن عبد الكافي: ج٢/ ص٢٢١،دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان.

[2] الإبهاج؛ لابن السبكي: ج٣/ ص١٧٥، وانظر: نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر؛لابن بدران، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدومي: ج٢/ ص٣١٨، دار ابن حزم بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤١٥-١٩٩٥م.

[3] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص ٣٧٦، التلخيص؛ للجويني: ج٣/ ص١٣٥، الإحكام؛ للآمدي:ج١/ ص ٤٠٣ ، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص ١٢٢، الإبهاج؛ لابن السبكي: ج١/ ص ١٧٥، اللمع؛ للشيرازي: ص ٢٤٧، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٣/ ص٣٩٤ ، المعراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول؛ لابن الجزري، محمد بن يوسف(ت ٧١١): ج٢/ ص ٢٢٩،الطبعة الأولى سنة ١٤١٣-١٩٩٣م، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل. الجواهر الثمينة في بيان أدلّة عالم المدينة؛ للمشاط، حسن بن محمد(ت١٣٩٩): ص ٢٧٣ ، وغيرها.، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤١١-١٩٩٠م، دراسة و تحقيق: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان.

المطلب الثاني- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بأقلّ ما قيل:

أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم الأخذ بأقلّ ما قيل كمصدر استئناسي :

استدل أصحاب هذا القول إلى ما ذهبوا إليه بعدة أدلّة ، وهي:

١- إنّ الأخذ بأقلّ ما قيل يؤدي إلى إطراح الاجتهاد، وهذا غير جائز، وليس اجتهاد البعض بأولى من البعض الآخر ، لأنّ الاجتهاد دليل ظاهر في الإصابة.[١]

٢- أنّه من المتفق عليه أنّ المثبت مقدم على النافي ، والذي زاد على أقلّ ما قيل اطّلع على ما لم يطّلع عليه القائل بالأقلّ وبذلك تكون الذمّة قد اشتغلت بالزائد، فيقدم على من نفى الزيادة.[٢]

٣- أنّه كما لم نجد دليلاً على شغل الذمّة بالزائد على أقلّ ما قيل ، فكذلك لم نجد دليلاً على المبرئ للذمّة عن الزائد، فيسقط الأخذ بالأقلّ مع ذلك، ولا تبرأ الذمّة إلاّ بدليل أو إجماع آخر ، فلا بدّ من برهان يدلّ على إبراء الذمّة، وإن لم يأت ببرهان على ترك الزائد من النصّ فهي باطلة.[٣]

٤- أنّه ليس لأحد أن يقول بغير حجّة إلاّ وللآخر أن يقول بما هو أقلّ أو أكثر بغير حجّة ، وإن في القول بالأكثر لزوم الوقوف عليها لجواز أن يكون فيه دلالة.[٤]

٥- إنّ إيجاب أقلّ ما قيل استدلالاً بمجرد النفي ، لأنّك تقول : لا أجد على الزيادة دليل، كقول النافي للحكم: لا أجد عليه دليلاً، والاستدلال بمجرد النفي لا يصحّ .[٥]

٦- أنّه حتى يصحّ الاستدلال بأقلّ ما قيل فلا بدّ من حصر جميع أقوال أهل الإسلام في كلّ عصر ، ولا سبيل إلى ذلك، فتكلّفه عناء لا معنى له.[٦]

٧- إنّ الأخذ بأقلّ ما قيل غير راجع إلى أصل الإجماع، لأنّ الإجماع راجع إلى النصّ وإلى التوقيف من جهة، ومن جهة أخرى ما الذي يثبت دعوى الإجماع هذه فلعل العلماء قد اختلفوا ، أو أنّ أحد العلماء لم يقل بإيجاب شيء في المسألة أصلاً.[٧]

٨- أنّه ينبغي الأخذ بالأكثر احتياطاً في الدين ، وذلك ليتيقّن المكلّف الخلاص عما وجب عليه.[٨]

---

[١] انظر: نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٩/ ص(٤٠٧١-٤٠٧٢).

[٢] انظر: نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٩/ ص(٤٠٧١-٤٠٧٢) ، الإحكام؛ للآمدي: ج٥/ ص٦٠.

[٣] انظر: الإحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص(٥٤-٥٦-٦٢)، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ٢٨، نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٩/ ص(٤٠٧١-٤٠٧٢)، منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول؛ لابن مرتضى، أحمد بن يحي (ت٨٤٠): ص ٦٤١، دار الحكمة اليمنية ، صنعاء، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢-١٩٩٢م، تحقيق: أحمد علي مظهر المأخذي.

[٤] انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٢٨.

[٥] انظر: التمهيد في أصول الفقه؛ للكلوذاني، محمود بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الحنبلي: ج٤/ ص ٢٦٩، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، أم القرى، كلية الشريعة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦-١٩٨٥م، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة.

[٦] انظر: الإحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص٥٠.

[٧] انظر: المصدر السابق نفسه: ج٥/ ص ٦٣.

[٨] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص ١٥٧، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٣/ ص٣٩٦، نهاية السول؛ للإسنوي: ج٤/ ص ٣٨٥، الإبهاج؛ لابن السبكي: ج٣/ ص ١٧٧، شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول؛ للأصفهاني: ج٢/ ص ٧٦٢. معراج المنهاج؛ للجزري: ج٢/ ص٢٣٠.

ويردّ على أصحاب هذا الفريق بنقاط:

- أنّ الأخذ بالأكثر ينبغي الأخذ به حيث التيقّن بشغل الذمّة لا حيث الشكّ، والزائد على الأقلّ لم يتيقن فيه ذلك لعدم ثبوت الدليل عليه، وحينئذٍ يحصل القطع بأنّه لا يجب إلاّ ذلك القدر الذي هو أقلّ المقادير.[1] ثمّ إنّ الزيادة على الأقلّ شكّ ودعوى وظنّ ، ولا يحلّ رفع اليقين بالشكّ، ولا ترك الحقّ بالظنّ.[2]
- إنّ من شروط الأخذ بأقلّ ما قيل أن لا يدلّ على الزيادة دليل.وبذلك تبطل دعوى طرح الاجتهاد المبني على دليل من أحد المجتهدين.
- الأصل في براءة الذمة عدم الحكم بمشغوليتها إلاّ بدليل سمعي، فإذا لم يوجد دليل سمعي سوى الإجماع — والإجماع لم يثبت إلاّ في أقلّ المقادير– لم يثبت شغل الذمّة إلاّ بذلك القليل، وكان الزائد على الأقلّ لوثبت لثبت من غير دليل، وذلك غير جائز لأنّه تكلّيف بما لا يطاق، والله عز وجل تعبّدنا بالبراءة الأصليّة فإذا لم نجد دليلاً سمعيّاً يدلّ على الزيادة علمنا أنّ الله تعالى تعبّدنا بالبراءة الأصليّة.[3]
- الاستدلال بأقل ما قيل بمجرد النفي غير صحيح، لأنّ الآخذين بأقلّ ما قيل يستندون إلى الاستدلال على ذلك بأنّ الأصل براءة الذمّة من الزيادة، إلاّ أن يرد دليل شرعي متفق عليه يشغلها، ثمّ إنّ أقلّ ما قيل متفق عليه ، والزيادة حكم شرعي و لم يدلّ عليها دليل ، فلم تثبت.[4]

ثانياً– الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بالأخذ بأقل ما قيل كمصدر استئناسي :

استدلّ أصحاب هذا القول لما ذهبوا إليه بعدة أدلّة وهي:

١- إنّ القول بأقلِّ ما قيل مبنيٌّ على أصليّن هما: الإجماع والبراءة الأصليّة، فهو مركّب من هذين الأصليّن ، وهما أصلان معتبران ومأخوذ بهما، ولا يعتبر أقلّ ما قيل حجّة مع انفكاك هذا التركيب.[5]

٢- إنّ عدم الدليل على صحة الزيادة على أقلّ ما قيل هو دليل على صحة القول بأقلِّ ما قيل ، فإنّ مجرد الاختلاف ليس بدليل ، فيسقط الزائد على الأقلّ لعدم الدليل على ثبوته، وهذا بحدّ ذاته دليل على إثبات أقلّ ما قيل.[6]

٣- إنّ الزيادة على ما اتفقوا عليه مشكوك فيها، وهي دعوى ظنّ ، ولا يحلّ رفع اليقين بالشكّ ، ولا ترك الحقّ بالظنّ ، ولا مفارقة الواجب بالدعوى. وحيث كان ذلك كان الزائد منتفياً على الأقلّ لأنّه مشكوك فيه، وثبت أقلّ الأقوال لأنّه متيقّن، ولا يحلّ طرح متيقّن من أجل مشكوك فيه.[7]

---

[1] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص١٥٨، الإبهاج؛ لابن السبكي: ج٣/ ص١٧٧.

[2] انظر: الإحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص٥٥، الأدلّة الاستئناسية؛ للكناني: ص٥٦.

[3] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص(١٥٧-١٥٨)، الأدلّة الاستئناسية؛ للكناني: ص٥٤.

[4] انظر: التمهيد في أصول الفقه؛ للكلوذاني: ج٤/ ص٢٦٩.

[5] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج١/ ص(٣٧٥-٣٧٦)، التلخيص؛ للجويني: ج٣/ ص١٣٧، إحكام الفصول؛ للباجي: ج٢/ ص ٧٠٥، البحر المحيط ؛ للزركشي: ج٦/ ص٣٠، نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٩/ ص ٤٠٧١.

[6] انظر: الإحكام ؛ لابن حزم: ج٥/ ص٥٢، نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٩/ ص ٤٠٧١ .

[7] انظر: الإحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص ٦٢.

وبعد عرض الأدلّة المنطقيّة لكلا الفريقين على حجيّة الأخذ بأقلّ ما قيل ومناقشتها يظهر جلياً أنّ القول الراجح في هذه المسألة هو قول الجمهور القائلين بأنّ أقلّ ما قيل حجّة يعتمد عليه عند عدم وجود الدليل المرجح لقول من الأقوال في المسألة المختلف فيها، ذلك أنّ اللجوء إليه عند عدم الدليل في المسألة المطلوبة أولى من التوقف وعدم إعطاء حكم معيّن فيها، وخصوصاً وأن أقلّ ما قيل يستند إلى أصليّن معتبريّن ومأخوذ بهما عند جمهور الأصوليين، وهما الإجماع والبراءة الأصليّة، فيعضّدانه ويقوّيانه حتى يرتقي إلى درجة الحجيّة ، وعلى هذا فهو ليس دليلاً مستقلاً بذاته بل هو راجع إلى هذين الأصليّن المعتبرين عقلاً وشرعاً.

- أدلّة مشابهة لمبدأ أقلّ ما قيل، و الدلالة العقليّة عليها :

أولاً- الأخذ بالأخفّ، ودلالة العقل في حجيّته:

المطلب الأول- التعريف بالأخذ بالأخفّ، ومذاهب العلماء في الأخذ به .

المطلب الثاني-اعتبار العقل و دلالته في إثبات حجيّة الأخذ بالأخفّ كمصدر استئناسي:

أ- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى الأخذ بالأخفّ .

ب- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى عدم الأخذ بالأخفّ .

ثانياً- الأخذ بالأشقّ .

ثالثاً -الأخذ بالأكثر:

أ- تعريف الأخذ بالأكثر ، ومذاهب العلماء في الأخذ به .

ب- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى الأخذ بالأكثر دليلاً يستأنس به:

رابعاً -الأخذ بالأوسط .

أولاً– الأخذ بالأخفّ، ودلالة العقل في حجيّته:

المطلب الأول– التعريف بالأخذ بالأخف:

غالباً ما يورد الأصوليون هذا المبحث بعد مبحث أقلّ ما قيل، لتعلقه به إذ هو بمثابة اعتراضات من قائليها على الأخذ بالأقلّ، وإن صحت لم يصحّ الأخذ به، فيعبرون عن الأخذ بالأخفّ الأخذ بالأقلّ ، ممّا يدلّ على أنّ معناهما عندهم شيء واحد؛ بمعنى أنّ أقلّ الأقوال هو أخفُّها.[1]

ولا يلزم أن يكون أقلّ الأقوال هو الأخفّ والأيسر على المكلّف، لذلك نجد الرازي قد فرق بين الأخذ بالأخفّ وبين الأخذ بالأقلّ ، وتبعه على ذلك الزركشي، قال الرازي في المحصول: (وربما قالوا: الأخذ بالأخفّ أخذ بالأقلّ، قلنا: هذا ضعيف؛ لأنّا إنّما نوجب الأخذ بأقلّ ما قيل إذا كان جزءاً من الأصل... وأمّا إذا كان الأخفّ ليس جزءاً من ماهيّة الأصل لم يصر مجمعاً عليه، فلا يجب الأخذ به)[2].

ولذا فإنّ الأخذ بالأخفّ شيء، والأخذ بالأقلّ شيء آخر، وإذا رجحنا أحدهما لم يرجح الآخر إلاّ أن يرد عليه دليل بخصوصه.[3]

ولقد أوضح الزركشي مكان ورود الأخذ بالأخفّ فقال: (هذا قد يكون بين المذاهب، وقد يكون بين أقوال الرواة، وقد يكون بين الاحتمالات المتعارضة أماراتها)[4].

وذكر الشربيني[5] في تقريره على جمع الجوامع صورة الأخذ بالأخف فقال: (صورة المسألة: أنّه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين أخفّ وأثقل، و لم يقم دليل على خصوص أحدهما، وتعارضت فيه مذاهب العلماء)[6].

واختلف الأصوليون في الأخذ بالأخفّ على قولين:

---

[1] انظر: نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٩/ ص ٤٠٧٠، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي : ص ٣٥٦، الموافقات؛ للشاطبي: ج٥/ ص(١٠٤-١٠٥)، تقريب الوصول إلى علم الأصول؛ لابن جزي، أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي(٧٤١): ص ١٤٦،دار الأقصى، الطبعة الأولى سنة١٤١٠-١٩٩٠م، تحقيق: محمد علي فركوس. الأدلّة الاستئناسية؛ للكناني: ص ٦٨.

[2] المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص(١٥٩-١٦٠)، وانظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣١، جمع الجوامع؛لابن السبكي: ج٢/ ص ٣٩٣، التحصيل من المحصول؛ للأرموي، محمود بن أبي بكر: ج٢/ ص ٢٣٠،مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨-١٩٨٨م، تحقيق: د. عبد الحميد أبو زنيد. غاية الوصول شرح لبِّ الأصول(ومعه: حواشي الجوهري)؛ للأنصاري، أبي يحيى زكريا الأنصاري: ص ٣٦٨، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، القاهرة سنة ١٣٦٠-١٩٤١م.

[3] انظر: المصادر السابقة نفسها.

[4] البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ٣١، وانظر: تشنيف المسامع؛للزركشي: ج٣/ ص ٤٣١، حاشية العطار على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٣٩٣.

[5] هو محمد بن أحمد الشربيني القاهري المعروف بالخطيب الشربيني، فقيه، مفسر، متكلم، نحوي، من مؤلفاته (مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج) توفي سنة ٩٧٧هـ.انظر: معجم المؤلفين: ٨/٢٦٩.

[6] تقرير الشربيني على جمع الجوامع: ج٢/ ص٣٩٣.

الأول- وجوب الأخذ بالأخفّ: وهذا ما ذكره الرازي و الزركشي، و لم يعزواه لأحد.[1]

الثاني- أنّه لا يجب الأخذ بالأخفّ: وذهب إلى هذا القول الرازي ،و الزركشي، وابن السبكي، والمحليّ، والعطار، والشربيني، و القرافي، والشاطبي، وابن قدامة، وغيرهم..[2]

المطلب الثاني- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الأخذ بالأخف كمصدر استئناسي:

[1] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص١٥٩، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣١، شرح الكوكب المنير؛ لابن النجار: ج٤/ ص ٥٨١.

[2] المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص ١٥٩، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣١، جمع الجوامع؛ لابن السبكي: ج٢/ ص ٣٩٣، المحلي على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٣٩٣، حاشية العطار على جمع الجوامع: ج٢/ ص٣٩٣، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي: ج٢/ ص ٣٥٢، غاية الوصول؛ للأنصاري: ص١٣٩، التحصيل من المحصول؛ للأرموي: ج٢/ ص ٣٣٠، نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٩/ ص ٤٠٧٠، بيان المختصر؛ للأصفهاني: ج٣/ ص ٣٩٣، الموافقات؛ للشاطبي: ج٥/ ص(١٠٤-١٠٥)، روضة الناظر؛ لابن قدامة: ص ٣٤٦، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص (٤٠٨-٤٠٩)، سلّم الوصول لشرح نهاية السول؛ للمطيعي، محمد بخيث: ج٤/ ص ٣٨٢،مطبوع مع نهاية السول للبيضاوي. منهاج الوصول؛ لابن مرتضى: ص ٧٨٣، الجواهر الثمينة؛ للمشاط: ص ٢٧٤، تقرير الشربيني على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٣٩٣.

أولاً– الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى الأخذ بالأخفّ:

أورد أصحاب هذا القول أدلّة من الكتاب والسنّة المطهرة على حجيّة هذا المبدأ [1]، وأدلّة أخرى ذات مستند منطقي؛ ومنها:

١- أنّ الله تعالى جواد كريم غنيٌّ، والعبد محتاج فقير ، فإذا وقع التعارض بين هذين الجانبين كان التحامل على جانب الكريم الغني أولى منه على جانب المحتاج الفقير.[2]

٢- إنّ الأخذ بالأخفّ أخذ بالأقلّ فوجب العمل به.[3]

ويردّ على ذلك : أن ذلك غير مسلّم به ، إذ يشترط للأخذ بالأقلّ أن يكون مجمعاً عليه، وذلك بدخوله فيما هو أكثر منه، بخلاف الأخذ بالأخفّ فإنّه ليس مجمعاً عليه لعدم دخوله فيما هو أكثر منه.

ثانياً– الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى عدم الأخذ بالأخفّ:

١- الدين كلّه يسر ، والشريعة جميعها سمحة سهلة ، والذي يجب الأخذ به ويتعيّن العمل عليه هو ما صحّ دليله، فإن تعارضت الأدلّة لم يصحّ أن يكون الأخفّ مما دلّت عليه أو الأشقّ مرجحاً، بل المصير إلى المرجحات المعتبرة.[4]

٢- الأخذ بالأخفّ وفق مفهوم الآخذين به يؤدي إلى إسقاط التكلّيف جملة، فإنّ التكاليف كلّها شاقّة ثقيلة ، ولذلك سمّيت تكاليف من الكلّفة والمشقة، فإذا كانت المشقة حيث لحقت بالتكاليف تقتضي الرفع بهذه الأدلّة لزم ذلك في الطهارات والزكاة و الحج وغير ذلك..فلا يوقف عند حدّ إلاّ إذا لم يبق على العبد أي تكلّيف، وهذا محال، فما أدى إليه مثله، فإنّ رفع الشريعة مع فرض وضعها محال.[5]

والذي يظهر من الأدلّة أنّ الأخذ بالأخفّ دليل يستأنس به فيما يكون من ترجيح آراء بين المذاهب،أو فيما حصل فيه التعارض بين أقوال الرواة، أو بين الاحتمالات المتعارضة أماراتها فقط ، وذلك لعدم استناده إلى دليل شرعيّ يقوّيه – كما كان في مبدأ الأخذ بالأقلّ باستناده إلى دليلي الإجماع والبراءة الأصليّة– أو دليل منطقيّ يثبت حجّته ضمن دائرة روح التشريع ومقاصده، والله أعلم.

ثانياً– الأخذ بالأشق:

[1] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص ١٥٩، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ٣١ وما بعدها.

[2] انظر:المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص١٥٩، الموافقات؛ للشاطبي: ج٥/ (١٠٤-١٠٥)، الجواهر الثمينة؛ للمشاط: ص ٢٧٤.

[3] المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص ١٥٩.

[4] انظر:إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤٠٨، غاية الوصول؛ للأنصاري : ص ٣٦٨.

[5] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص ١٦٠، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص (٤٣٠-٤٣١)، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ٣١، شرح الكوكب المنير، لابن النجار: ج٤/ ص ٥٨١، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤٠٩.

ذهب بعض الأصوليين إلى أنّه يجب الأخذ بأشقّ الأقوال[1]، بينما لم يرتض ذلك كلّ من الرازي و الزركشي والشوكاني.[2]

ثالثاً – الأخذ بالأكثر:

أ– وهذا المبحث شبيه جداً بالذي قبله، وقد أوردهما البعض على أنّهما شيء واحد كما فعل ابن السبكي وغيره[3]، ويشعر كلام البعض الآخر بأنّ بينهما فرق كالرازي والزركشي[4].

ولعل أنّ هنالك فرقاً طفيفاً بينهما يتجلى في أمريّن منطقييّن؛ هما:

١- أنّه لا يلزم من القول بالأكثر أن يكون شاقاً دائماً، فليس كلّ كثيرٍ شاقٌ.

٢- أنّه يمكن أن يطلق الأخذ بالأكثر على ما يدخله التقدير ، بخلاف الأخذ بالأشق فإنّه يطلق على ما لا يدخله التقدير.[5]

ولقد اختلف العلماء الأصوليون في الأخذ بالأكثر على كونه دليلاً إلى قولين:

القول الأول- أنّه دليل ، ويحتاج إلى دليل آخر يعضّده ، وهو قول عند المالكية[6] ، وقالوا : (ولا ينقل عنه إلاّ بدليل)[7].

القول الثاني- لا يكون الأخذ بالأكثر دليلاً [8]، ولم يرجح الزركشي شيئاً، ومثله الآمدي[9].

ب– الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى الأخذ بالأكثر دليلاً يستأنس به:

---

[1] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص ١٦٠، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣١، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص ٤٣٠ وما بعدها، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤٠٩، شرح الكوكب المنير؛ لابن النجار: ج٤/ ص ٥٨١.

[2] انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣١، المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص ١٦٠، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤٠٩.

[3] انظر: جمع الجوامع ؛لابن السبكي: ج٢/ ص٣٩٣، شرح المحلي على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٣٩٣، حاشية العطار على المحلي: ج٢/ ص٣٩٣.

[4] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص١٦٠، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣١.

[5] الأدلّة الاستئناسية عند الأصوليين؛ للكناني: ص ٧٦.

[6] انظر: نفائس الأصول؛ القرافي: ج٩/ ص٤٠٧١ وما بعدها.

[7] قواطع الأدلّة؛للسمعاني: ج٣/ ص ٣٩٦، وانظر: الإحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص٥١، المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص١٦٠، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣١، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص ٤٣٠ ، جمع الجوامع؛ لابن السبكي: ج٢/ ص٣٩٣، الإبهاج؛ لابن السبكي: ج٣/ ص ١٧٧، المنهاج؛ للبيضاوي: ص ١٦٤، شرح المحلي على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٣٩٣، حاشية العطار على المحلي: ج٢/ ص٣٩٣، نهاية السول؛ للإسنوي: ج٤/ ص٣٨٥، شرح المنهاج؛ للأصفهاني: ج٢/ ص٧٦٢، غاية الوصول؛ للأنصاري : ص ١٣٩، مناهج العقول؛ للبدخشي: ج٣/ ص ١٨٢.

[8] انظر: المصادر السابقة نفسها.

[9] انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣١ وما بعدها، الإحكام في أصول الأحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص (٣٥٧-٣٥٨).

١- الإكثار من الثواب غاية المؤمن، والأخذ بالأكثر أكثر تحصيلاً للثواب، فكان المصير إليه واجباً.[1]

٢- المصلحة؛ إذ إنّ الشريعة يقصد بها مصالح المكلّفين ، والمصلحة في الفعل الأشقّ أعظم منها في الفعل الأخفّ.[2]

٣- أنّه يؤخذ بالأكثر هنا لأنّه أحوط[3]، فالذمّة تبرأ بالأكثر إجماعاً، وبالأقلّ خلافاً، فوجب القول به ليحصل الخروج من العهدة بيقين.[4]

ويرد على ذلك بوجوه:

- لما كان الأصل براءة الذمّة عقلاً وشرعاً ، امتنع الحكم بكونها مشغولةً إلاّ بدليل سمعي، فإذا لم يوجد دليل سمعي سوى الإجماع – والإجماع لم يثبت إلاّ في أقلّ المقادير — لم يثبت شغل الذمّة إلاّ بذلك الأقلّ.[5]
- قال الإسنوي: (إنّما يجب ذلك حيث تيقنّا شغل الذمّة به، والزائد على الأقلّ لم يتيقن فيه ذلك لأنّه لم يثبت عليه دليل)[6].
- أما الاحتياط الذي قالوا به فإنّه ليس هذا محله، ثمّ إنّ له شروط وضوابط لا ينضبط إلاّ بها. ولقد ذكر صاحب السراج الوهّاج موضحاً متى يكون الاحتياط : (و أما الاحتياط؛ فإنّما يكون في شيءٍ يثبت وجوبه كالصلاة المنسيّة، أو كان الأصل فيه الوجوب كيوم الثلاثين من رمضان إذا غمّ الهلال فإنّه يجب الصوم لأنّ الأصل وجوب صوم الثلاثين. أمّا ما يحتمل أن يكون واجباً وغير واجب، فلا يجوز فيه الاحتياط لاحتمال التحريم مع عدم اعتضاده بالأصل الذي هو أحد الأمرين المذكورين، وهنا كذلك؛لأنّ الزائد لم يثبت وجوبه، ومن ذلك يظهر رجحان الرأي الثاني: ولا الأصل وجوبه)[7].

ولعل خلاصة الأمر في هذه المسألة ما ذهب إليه السمعاني ، ومن بعده الشوكاني من أنّه لا ثمرة للخلاف لأنّ الأخذ بالأكثر أو بالأشقّ لا يعدّ من المرجحات المعتبرة، قال الشوكاني: (ولا معنى لهذا الخلاف في مثل هذا ...والذي يجب

---

[1] انظر: تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص ٤٣١، الإحكام؛ لابن حزم: ج٥/ ص٥١، جمع الجوامع؛ لابن السبكي: ج٢/ ص٣٩٣، شرح المحلي على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٣٩٣، حاشية العطار على المحلي: ج٢/ ص٣٩٣، ، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي: ج٢/ ص ٣٥٢، غاية الوصول؛ للأنصاري : ص ١٣٩، بيان المختصر؛ للأصفهاني: ج٣/ ص٣٩٤.

[2] انظر: الإحكام في أصول الأحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص (٣٥٧-٣٥٨).

[3] قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٣/ ص ٣٩٦، وانظر: الإحكام في أصول الأحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص (٣٥٧-٣٥٨) و: ج٥/ ص٥١، المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص١٦٠، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص٣١، الإبهاج؛ لابن السبكي: ج٣/ ص ١٧٧، المنهاج؛ للبيضاوي: ص ١٦٤، شرح المحلي على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٣٩٣، حاشية العطار على المحلي: ج٢/ ص٣٩٣، نهاية السول؛ للإسنوي: ج٤/ ص٣٨٥، شرح المنهاج؛ للأصفهاني: ج٢/ ص٧٦٢، غاية الوصول؛ للأنصاري : ص ١٣٩، الأدلّة الاستئناسية؛ للكناني: ص ٧٨.

[4] انظر: الإحكام في أصول الأحكام؛ للآمدي: ج٤/ ص (٣٥٧-٣٥٨)، المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص١٥٧ .

[5] انظر: المحصول؛ للرازي: ج٦/ ص(١٥٧- ١٥٨).

[6] نهاية السول؛ للإسنوي: ج٤/ ص٣٨٥، وانظر: السراج الوهاج في شرح المنهاج؛ للجاربردي : ج٢/ ص ٩٩٥، منهاج العقول؛للبدخشي : ج٣/ ص ١٨٣، معراج المنهاج؛ للجزري: ج٢/ ص٢٣٠، شرح المنهاج؛ للأصفهاني: ج٢/ ص٧٦٢، الإبهاج؛ لابن السبكي : ج٣/ ص ١٧٧.

[7] السراج الوهاج؛ للجاربردي: ج٢/ ص٩٩٥، وانظر: الإبهاج؛لابن السبكي : ج٣/ ص ١٧٧، منهاج العقول؛ للبدخشي : ج٣/ ص ١٨٣، التحصيل من المحصول؛للأرموي : ج٢/ ص ٣٣٠.

الأخذ به ويتيقن العمل عليه هو ما صحّ دليله، فإن تعارضت الأدلّة لم يصلح أن يكون الأشقّ مرجحاً، بل يجب المصير إلى المرجحات المعتبرة)[1].

رابعاً – الأخذ بالأوسط:

ذهب بعض المالكيّة إلى أنّه إذا اختلفت الأقوال في المسألة ولا دليل يرجح أحدهما أنّه يؤخذ بأوسطها، ومن هؤلاء الشاطبي رحمه الله .[2]

ومن الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها أصحاب هذا المذهب:

١- الأوسط هو الطريق المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنّ مقصد الشارع من التكلّيف حمل المكلّف على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في الفتوى خرجت الفتوى عن قصد الشارع، وكذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

٢- العدل؛ فإنّ الخروج إلى الأطراف من غير دليل خروج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، فهو إمّا في طرف التشديد فتكون مهلكة، وإمّا في طرف الانحلال فكذلك أيضاً.[3]

إنّ أدلّة الذاهبين إلى الأخذ بالأوسط لتدلّ على رفع الحرج والمشقّة عن الناس، وليس معنى ذلك وجوب الأخذ بأوسط أقوال العلماء مطلقاً، لأنّ المرجع دائماً إلى الأدلّة ، فما ثبت دليله عمل به ، وما لم يثبت لم يعمل به إلاّ إذا كان جارياً على الأصول الشرعيّة، والمرجع في الأخذ بالأوسط هو الاستناد إليه على سبيل الاستئناس لا الاستنباط، والله أعلم.

---

[1] إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤٠٩، وانظر: قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٣/ ص ٣٩٦.

[2] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٥/ ص(٢٧٦-٢٧٨)، نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٩/ ص ٤٠٧١.

[3] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٥/ ص(٢٧٧-٢٧٨).

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- الأدلّة استئناسية يستأنس بها الأصولي عند عدم الدليل في المسألة المطلوب حكمها، أو يستأنس بها لتقوية دليل ما ومعاضدته ومؤازرته. فالأدلّة الاستئناسية تفيد التلميح ولا تفيد أصل الحجيّة ، وهذا ظاهر من عنوانها مما يدلّ على أنّها غير معتمدة لوحدها، بل لا بدّ لها حتى تعتبر من شروط وضوابط.

٢- الأخذ بأقلّ ما قيل يقوم على أصليّن معتبرين عقلاً وشرعاً؛ وهما: الإجماع الضمني والبراءة الأصليّة، فيعضّدانه ويقوّيانه حتى يرتقي إلى درجة الحجيّة ، وعلى هذا فهو ليس دليلاً مستقلاً بذاته بل هو راجع إلى هذين الأصليّن المعتبران عقلاً وشرعاً.

٣- الأخذ بالأخفّ دليل يستأنس به فيما يكون من ترجيح آراء بين المذاهب،أو فيما حصل فيه التعارض بين أقوال الرواة، أو بين الاحتمالات المتعارضة أماراتها فقط ، وذلك لعدم استناده إلى دليل شرعيّ وعقليٍّ يقوّيه.

٤- الأخذ بالأكثر أو بالأشقّ لا يعدّ من المرجحات المعتبرة، ولا بدليل يستأنس بأحد منهما، ذلك أنّ انشغال الذمّة لا يكون إلاّ بدليل سمعي، والأصل في التكليف براءة الذمة.

٥- المرجع في الأخذ بالأوسط هو الاستناد إليه على سبيل الاستئناس لا الاستنباط، إذ أنّ أدلّة الذاهبين إلى الأخذ بالأوسط لتدلّ على رفع الحرج والمشقّة عن الناس، وليس معنى ذلك وجوب الأخذ بأوسط أقوال العلماء مطلقاً، لأنّ المرجع في الترجيح دائماً إلى الأدلّة المعتبرة.

المبحث الثاني - اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بالإلهام كمصدر استئناسي :

وفيه مطلبين :

المطلب الأول - التعريف بالإلهام وضوابطه :

أولاً - التعريف بالإلهام .

ثانياً - فوائد الإلهام .

ثالثاً - ضوابط الإلهام .

المطلب الثاني - الأدلة المنطقيّة في حجيّة الأخذ بالإلهام كمصدر تشريعي استئناسي :

أولاً - الأدلّة المنطقيّة عند النافين لحجيّة الإلهام مطلقاً .

ثانياً - الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بحجيّة الإلهام مطلقاً .

ثالثاً - الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بحجيّة الإلهام في حقّ الملهم فقط .

المطلب الأول– التعريف بالإلهام وضوابطه:

أولاً– التعريف بالإلهام:

يراد بالإلهام لغةً التلقين، فيقال : أَلهَمَهُ الله خيراً؛ أي : لَقَّنَهُ إيّاه.[١]

والإلهام ما يلقى في الروع[٢]، ويكون بطريق الفيض[٣]، ويختص بما كان من جهة الله والملأ الأعلى.[٤]

وقد بيّن علماء اللغة أصل كلّمة الإلهام على أنّها (البلع)، ثمّ استعمل ذلك فيما يقذفه الله تعالى في قلب العبد، لأنّه كالإبلاغ.[٥]

والخلاصة أنّ الإلهام في اللغة يطلق على معنيين هما: التلقين والإلقاء، وهما متقاربان ، إذ الثاني سبب للأول، والأول نتيجة للثاني، فمن ألقي إليه شيء فهو قد تلقّن.

ويراد بالإلهام عرفاً ما يقع في قلب الملهم من الخير، لأنّ الناس في عرفهم يطلقون لفظة الإلهام على الرجل كالمدح والثناء. فإذا أطلق الإلهام في عرف الناس أريد به الإلهام المحمود الداعي إلى الخير الذي يلقى في القلب بطريق الحقّ ، ويكون موافقاً للكتاب والسنّة.[٦]

وأما الإلهام اصطلاحاً فقد ذكر الأصوليون في كتبهم تعريفات متعددة للإلهام يمكن إبرازها في اتجاهّين مختلفّين كما يلي:

الاتجاه الأول– أنّ الإلهام هو : ما أوقعه الله في قلب العبد بنورٍ منه لا يحتاج إلى نظر، ولا إلى تأمل، ولا إلى استدلال، يخص به بعض أصفيائه. وأصحاب هذا الاتجاه هم جمهور العلماء من الحنفيّة والشافعيّة والحنابلة، ومن هذه التعريفات: تعريف القاضي أبو زيد الدبوسي[٧] والذي قال فيه: (هو ما حرّك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال ولا نظر في حجّة)[٨].

---

[١] انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: ج١٢/ ص ٣٤٦، تاج العروس؛ للزبيدي: ج٩/ ص٦٨، المعجم الوسيط؛لإبراهيم أنيس ورفاقه: ج٢/ ص ٨٤٢.

[٢] انظر: الصحاح؛ للجوهري: ج٥/ ص٢٠٣٧، لسان العرب؛ لابن منظور: ج١٢/ ص ٣٤٦، معجم مقاييس اللغة؛لابن فارس: ج٥/ص٢١٧.

[٣] انظر: التعريفات؛ للجرجاني: ص ٢٨.

[٤] انظر: تاج العروس؛ للزبيدي: ج٩/ ص٦٨، تفسير التحرير والتنوير؛ لابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر: ج٣٠/ ص ٣٦٩.

[٥] انظر: التفسير الكبير؛ للرازي، محمد بن عمر بن الحسين: ج٣١/ ص١٩٣، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة.

[٦] انظر: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه؛ للسمرقندي، أبي بكر محمد بن أحمد(ت٥٣٩): ج٢/ ص(٩٥٢-٩٥٣)،وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الكويت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧-١٩٩٧م، تحقيق: عبد الملك السعدي. الفتاوى؛ لابن تيمية: ج١٧/ ص ٥٢٩، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ١٠٣.

٧ هو أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي البخاري الحنفي، نسبة إلى دبوسية قرية بين بخاري وسمرقند، يقال: بأنه أول من وضع علم الخلاف وأبرزه للوجود، ولد سنة (٣٦٧)للهجرة وتوفي سنة (٤٣٠) للهجرة. من مؤلفاته: (تقويم الأدلة، كتاب الأسرار، تأسيس النظر) . انظر: معجم البلدان؛ لياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي، أبو عبد الله(ت٦٢٦): ج٢/ ص (٣٤٧-٣٤٨)،دار صادر ، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٥. وفيات الأعيان؛ لابن خلكان،أحمد بن محمد(ت٦٨١): ج٣/ ص ٤٨ ،دار صادر ، بيروت، تحقيق: إحسان عباس.

[٨] الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع؛ للدبوسي ، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى(ت٤٣٢): ج٣/ ص ٨٨٣،دار المصطفى القاهرة، سنة ١٤٠٤-١٩٨٤م، تحقيق: محمود توفيق العواطلي . وانظر: ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص(٩٥٢-٩٥٣)،فتح الغفار بشرح

الاتجاه الثاني — ويرون أنّ الإلهام : هو إتباع للهوى والشهوة بدون نظر واستدلال ، وأنّه تقليد محضٌ للنفس لا إقناع فيه.[1] وهذا الاتجاه مبنيٌّ على القول بعدم حجيّة الإلهام.

وإنّ الناظر في تعريفات الاتجاه الأول يجدها تدور حول أربعة قيود:

١- أنّ الإلهام نور يلقى في القلب فيطمئن به.

٢- أنّ الإلهام يختص بالمؤمنين والأصفياء.

٣- أنّ الإلهام يدعوا الملهم للعمل به.

٤- أنّ الإلهام لا يحتاج إلى استدلال ولا نظر في حجّة.

ومن خلال هذه القيود الأربعة يمكن استنتاج تعريف للإلهام على أنّه: (نور يلقيه الله في قلب عبده المؤمن يطمئن به، و يدعوه للعمل به من غير استدلال ولا نظر في حجّة)[2].

وعليه فإنّ الإلهام وحده لا يعتبر دليلاً يرجع إليه في استنباط الأحكام الشرعيّة، وإنّما هو دليل استئناسي يستأنَس به لزيادة قوة دليل ما، أو لترجيح دليل على دليل آخر، أو قياس على قياس، أو يستأنس به عند عدم الدليل.[3]

ثانياً- فوائد الإلهام:

بناءً على ما سبق يمكن القول أنّ للإلهام فائدتين:

الفائدة الأولى: أنّه يستخدم كدليل استئناسي في الترجيح عند عدم تبيّن إرادة الشارع: إذ إنّ العمل به أفضل من العمل بلا دليل، وإنّ لقلب المؤمن نور يدرك به الحقّ الذي لا دليل عليه، فيرجّح حينئذٍ ما اطمأنت إليه نفسه بأنّه المعنى الذي شرع الحكم لأجله.

الفائدة الثانية: على أنّه يستخدم دليلاً استئناسيا في الترجيح عند تعارض الأدلّة: ويقصد بهذا التعارض الظاهري الناتج إمّا لأنّ أحد النصيّن توهم المجتهد ثبوته وليس بثابت، وإمّا لأنّ المجتهد فهم التعارض والحقيقة أنّه لا تعارض وهنا لا بدّ من تحكيم القلب لترجيح أحد النصيّن على الآخر ، ويفيد بذلك ما يشهد به الظنُّ.[4]

والتعارض قد يكون بين دليلّين قطعييّن من الكتاب والسنّة، وقد يكون بين قياسين ، وعلى كلا الحالين يرجح المجتهد بغلبة الظنّ وبما اطمأنت إليه نفسه.

المنار؛ لابن نجيم: ج٢/ ص ١٣٨، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص١٢٠، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص ٤٥٦، شرح الكوكب المنير؛ لابن النجار: ج١/ ص ٣٣٠.

[1] انظر: الإحكام في أصول الأحكام؛ لابن حزم: ج١/ ص٤٠، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين؛ د. رفيق عجم: ج١/ ص ٢٤٧، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٨م.

[2] انظر: الأدلّة الاستئناسية عند الأصوليين؛ للكناني: ص ٩٨.

[3] انظر: أصول السرخسي: ج٢/ ص ١٦، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج١٠/ ص ٤٧٧، و: ج٢٤/ ص ٣٧٨.

[4] أصول الفقه ؛ محمد أبو زهرة : ص ٣٠٦،دار الفكر العربي ، القاهرة. وانظر: الفتاوى؛ لابن تيمية: ج١٠/ ص ٤٧٧، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤٨٥، فواتح الرحموت؛ للأنصاري: ج٢/ ص١٩٤.

ويشترط للترجيح عن طريق الإلهام بين قياسين أن يضطر المجتهد للترجيح به، ومعنى الضرورة هنا: أن تنعدم الأدلّة الشرعيّة الأخرى بحيث لا يجد أمامه إلاّ الإلهام وغلبة الظنّ، وحينئذٍ يعمل المجتهد بأيِّ الدليلين شاء بشهادة قلبه، فإنّ لقلب المؤمن نور يدرك به الحقّ.[1]

ثالثاً– ضوابط الإلهام:

وللإلهام أنواع ذكرها العلماء من حيث الصحة وعدمها : فهو إلهام صحيح وإلهام باطل[2]، ومن حيث المصدر فهو: الوحي، و الإفهام، والنفث في الروع، والتحديث، والرؤيا في المنام. [3]

ولما كان الإلهام يتسع فيه الفكر ويضيق، وتختلف فيه العقول والأفهام نتيجة لاختلاف عقول المجتهدين وتباينها – هذه طبيعة العقول البشرية– كان لزاماً على من يقول بحجيّته أنّ يضع ضوابط تضبطه وتحدّد معالمه وتعصمه من الزلل كي يعتبر دليلاً يستأنس به، وخصوصاً إذا ضُمَّ لأدلّة أخرى مما يجعله يزيد في قوتها.

لذا ذكر العلماء في كتبهم شروطاً وضوابط استخلصوها من مجموع أدلّة الإلهام، إذا ما روعيت واعتبرت كان الإلهام منضبطاً لا إشكال فيه، وإلاّ كان إلهاماً باطلاً. وقسموا الضوابط إلى قسمين:

١– ضوابط الإلهام بالنسبة للملهم.

٢– ضوابط الإلهام بالنسبة للإلهام نفسه.

الفقرة الأولى– ضوابط الإلهام بالنسبة للملهم:

الملهم هو من حصل له الإلهام، وضوابط الإلهام في حقِّه أربعة، وهي:

الضابط الأول– أن يكون قلب الملهم طاهراً معموراً بالتقوى[4] :

ومعقول هذا الشرط : أنّ العقول البشرية تدرك حصول أفكار ومعلومات تنبثق فيها دون سابق نظر أو استدلال، سواء كانت منبثقة من عواطف وغرائز نفسيّة أم من وساوس شيطانيّة، أو من نفحات نورانيّة. ولّما كان ذلك معقولاً بالإدراك والحدوث كان لا بدّ من ضابط لقبول الواحد منها، فما كان من النفس والشيطان ردّه العقل السليم المدرك لحقيقة التسليم في قضيّة الإيمان، فإذا كان ذلك فإنّ النفحات النورانيّة التي تنبثق في قلب العبد لا بدّ وأن يكون محلها قلب وعقل صافٍ طاهرٍ من وساوس النفس والشيطان.

---

[1] انظر: فتح الغفار؛ لابن نجيم: ج٢/ ص ١٠٩، فواتح الرحموت؛ للأنصاري: ج٢/ ص١٩٤.

[2] انظر للاستفاضة في بيان أنواع الإلهام من حيث الصحة وعدمها: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص١١٩و ص (٤٤٦-٤٤٧)، إحياء علوم الدين (وبهامشه: تخريج الإمام الحافظ العراقي)؛ للغزالي، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي(ت٥٠٥): ج٣/ ص(١٤٢-١٤٦)، دار الجيل، بيروت، لبنان. ميزان الأصول؛ للسمرقندي : ج٢/ ص ٩٥٦، الأدلّة الاستئناسية؛ للكناني: ص ١٠٤.

[3] انظر للاستفاضة في بيان أنواع الإلهام من حيث المصدر: مدارج السالكين بين مترل إياك نعبد وإياك نستعين؛ لابن القيم الجوزية: ج١/ ص ٦٩،دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤-١٩٩٤م، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي . الإحياء؛ للغزالي: ج٣/ ص١٣٢، أصول السرخسي: ج٢/ ص٩١، الفتاوى؛لابن تيمية: ج٢٠/ ص٤٦، و: ج١٠/ ص ٤٧٦، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني : ج٥/ ص ١٣٢، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ١٠٥، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤١٥، الأدلّة الاستئناسية عند الأصوليين؛ للكناني: ص ١٠٤ وما بعدها.

[4] انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص١٠٣، إرشاد الفحول؛ للشوكاني:ص ٤٠٤، إحياء علوم الدين؛ للغزالي: ج٣/ ص١٢٣.

الضابط الثاني- أن يكون الملهم غير متبع لما يسخط الله تعالى.[1]

الضابط الثالث- أن لا يجد دليلاً من الأدلّة المعتبرة في المسألة التي يطلب حكمها.[2]

الضابط الرابع- أن ينشرح له صدر الملهم، ولا يعارضه معرض من خاطر آخر[3].

الفقرة الثانية- ضوابط الإلهام بالنسبة للإلهام نفسه:

وهي ثلاثة ضوابط:

الضابط الأول- أن يكون الإلهام موافقاً للكتاب والسنّة:

ذلك أنّ ما ينبثق من مشاعر وأحاسيس وخواطر وأفكار في باطن الإنسان ، إنّما مسلكها النفس أو الشيطان أو النفحات النورانيّة، فكان لزاماً أن ينظر في مصدر هذا المنبِثق حتى يصدر في حقّه الحكم، فما كان من النفس والشيطان فحكمه الردّ ، وما كان موافقاً للكتاب والسنّة فحكمه الاعتبار. ذلك أنّ الشريعة عامة بالنسبة إلى عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة المكلّف، فإليها يرد ما جاء من جهة الباطن، كما يرد إليها كلّ ما في الظاهر.[4]

الضابط الثاني- أن يكون الإلهام جارياً بحسب المصلحة:[5]

والمقصود بالمصلحة هنا " المصلحة المرسلة" والتي اعتبرتها كلّ العقول في حيّز جلب المنافع أو دفع المضار، والتي تتوافق بطبيعتها مع روح التشريع ومقاصده.

الضابط الثالث- أن يكون الإلهام وارداً في أمر مشروع:

فمن البديهي اشتراط ذلك وتحقُّقه في الإلهام ، لأنّ الإلهام إنّما قصد باعتباره تحقيق حكم شرعيّ ، فإذا ما جاء الإلهام بأمر مخالف للأحكام الشرعيّة حكم عليه بالرفض مهما كانت درجة صاحبه، فلا يجوز للملهم به أن يخرق ستراً أو أن يتجسس به على العورات ..فلا اعتبار لما كان لخلاف المشروع.[6]

---

[1] انظر: الأسرار في الأصول والفروع؛ للدبوسي: ج٣/ ص(٨٨٦-٨٨٧)، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص (١٢٣-١٢٤)، تشنيف المسامع؛ للزركشي:ج٣/ (٤٥٧-٤٥٨).

[2] انظر: ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص٩٥٨، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار(مع: شرح نور الأنوار على المنار؛ لملاجيون)؛ للنسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد : ج٢/ ص٥٨٩،دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦-١٩٨٦م. الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص٨٨٣، شرح الكوكب المنير؛ لابن النجار : ج١/ ص٣٣١، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج١٠/ ص(٤٧٦-٤٧٧).

[3] انظر: تيسير التحرير؛ لأمير بادشاه: ج٤/ ص ١٨٥، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ١٠٣، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص٤١٤، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج١٣/ ص ٢٤٥.

[4] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص(٤٢٧-٤٣٨-٤٤٠-٤٤٤-٤٦٨-٤٧٥) ، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج٢٤/ ص ٣٧٧، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني : ج٥/ ص ١٣٢. شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ لابن العماد، أبي الفلاح العكبري الحنبلي: ج٧/ ص٤٨٣،دار ابن كثير، دمشق ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣-١٩٩٢م، تحقيق: محمود الأرناؤوط، بإشراف: عبد القادر الأرناؤوط . حاشية البناني على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٣٥٦.

[5] انظر: الفتاوى؛ لابن تيمية: ج١١/ ص ٣٤٣.

[6] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص٤٧١، مدارج السالكين؛ لابن القيم: ج١/ ص ٧٢.

ورغم هذه الضوابط والشروط في اعتبار الإلهام إلاّ أنّ علماء الأصول تفرقوا في اعتبار حجيّته الاستئناسية إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول- إنّ الإلهام ليس حجّة مطلقاً؛ وقد ذهب إلى مثل هذا القول جماعة من الحنفيّة[1]، وبعض الشافعيّة[2] ، وبعض من الظاهرية[3].

القول الثاني- إنّ الإلهام حجّة مطلقاً؛ وذهب إلى هذا القول بعض الصوفية [4]، وبعض الشيعة والروافض[5].

القول الثالث- إنّ الإلهام حجّة في حقّ الملهم فقط دون غيره؛ وقد ذهب إلى هذا القول عامة العلماء وجمهورهم.[6]

---

[1] انظر: التحرير في أصول الفقه(مع تيسير التحرير)؛ لابن الهمام: ج٤/ ص١٨٥، تيسير التحرير؛لأمير بادشاه: ج٤/ ص ١٨٥، فتح الغفار بشرح المنار؛ لابن نجيم: ج٢/ ص(١٣٨-١٣٩).

[2] انظر: البحر المحيط ؛ للزركشي: ج٦/ ص١٠٣، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤١٤، جمع الجوامع؛ لابن السبكي: ج٢/ ص ٣٩٨، شرح المحلي على الجمع: ج٢/ ص ٣٩٨، حاشية العطار على جمع الجوامع: ج٢/ ص ٣٩٨، حاشية البناني على الجمع: ج٢/ ص٣٥٦، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي(وهو: شرح مختصر المزني)؛ للماوردي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري: ج١٦/ ص (٥٣-٥٤)، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤-١٩٩٤م، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود . غاية الوصول؛ للأنصاري : ص ١٤٠.

[3] الإحكام في أصول الأحكام؛ لابن حزم: ج١/ ص٤٠، العدة في أصول الفقه؛ لأبي يعلى: ج٤/ ص١٢٤٨، نثر الورود على مراقي السعود؛؛ للشنقيطي، محمد الأمين بن المختار: ج٢/ ص (٥٧٦-٥٧٧)، دار المنارة ، جدة ،الطبعة الأولى سنة ١٤١٥-١٩٩٥م، تحقيق وإكمال: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي.

[4] انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص١٠٣، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص (٤٥٥-٤٥٦)، التحرير في أصول الفقه(مع تيسير التحرير) لابن الهمام: ج٤/ ص١٨٥، العدة في أصول الفقه؛ لأبي يعلى: ج٤/ ص١٢٤٨، الإحياء؛ للغزالي:ج٣/ ص ١٣٢، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج٢/ ص ٢٢٧.

[5] انظر: ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص ٩٥٣، مسلم الثبوت؛ لابن عبد الشكور: ج٢/ ص ٣٧١، فواتح الرحموت؛ للأنصاري: ص ٣٧١، كشف الأسرار؛ للنسفي: ج٢/ ص ٥٨٧، تيسير التحرير؛ لأمير بادشاه: ج٤/ ص ١٨٥.

[6] انظر: الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٨٣، ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص ٩٠٣، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٠، كشف الأسرار؛ للنسفي: ج٢/ ص ٨٥٦، مسلم الثبوت؛ لابن عبد الشكور: ج٢/ ص ٣٧١، الأسرار في الأصول والفروع؛ للدبوسي: ج٣/ ص(٨٨٣-٩٠٢)، كشف الأسرار؛ للنسفي: ج٢/ ص ٥٩٠، الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص (١١٩و ٤٤٠ و٤٤٧)، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص ٤٥٩، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٣٢، المسودة؛ لآل تيمية: ص ٤٧٧، مدارج السالكين؛ لابن القيم: ج١/ ص ٦٩، شرح الكوكب المنير؛ لابن النجار: ج١/ ص ٣٣٠. راجع: الأدلّة التشريعيّة؛ للخن: ص(٤٩٥-٤٩٩)، الاستدلال عند الأصوليين؛ للعميريني، علي بن عبد العزيز : ص ٢٣٧،مكتبة التوبة، الرياض سنة ١٤١١-١٩٩٠م. الأدلّة الاستئناسية؛ للكناني: ص ١٣٩.

المطلب الثاني– الأدلة المنطقيّة في حجيّة الأخذ بالإلهام كمصدر تشريعي استئناسي:

أولاً– الأدلّة المنطقيّة عند النافين لحجيّة الإلهام مطلقاً:

١- أنّ الأمر من الشارع الحكيم وقع بالنظر والاعتبار والاستدلال، ولم يقع منه الأمر في الأحكام والعقائد بالرجوع إلى القلب.[١]

٢- عموم الآيات الدالّة على وجوب إتباع البراهين، كقوله ﷻ: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم أفلا يبصرون﴾ [فصلت : ٤١]، ووجه الاستدلال: أنّه لو كانت المعارف إلهاما لم يكن لإراءة الأمارات وجه، فدلّ على أنّ رؤية الآيات تدلّ على الحقّ دون الإلهام[٢]، قال الدبوسي: (فالله تعالى جعل أنّ تبيّن أنّ الله تعالى حقّ غاية لرؤيتهم الآيات ، فثبت أنّ العلم بالله تعالى لا يكون بدون الآيات، والآيات لا تدلنا إلاّ بعد الاستدلال بها عن طريق نظر عقليٍّ)[٣].

٣- لو كان الإلهام حجّة لثبت ذلك في حقّ النبي ﷺ بالرجوع إلى قلبه في فصل الخصومات، وإنّما كان النبي عليه الصلاة والسلام مأموراً بمشورة أصحابه في الحوادث التي لا نصّ فيها بقوله ﷻ: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران: ١٥٩].[٤]

٤- إنّ الإلهام مشترك الدلالة؛ فإنّ الرجل يقول: إنّي ألهمت أنّ ما أقوله حقّ وصواب، فيقول الخصم : إنّي ألهمت أنّ ما تقوله خطأ وباطل، فيرد عليه الأول: بأنّك لست من أهل الإلهام، فيقابله الخصم بمثله، ولا يمكن التمييز بين الأصل وغيره إلاّ بنظر واستدلال، وبالتالي لا يكون الإلهام حجّة لمجرد كونه إلهاما، بل لأنّه صار من باب الاجتهاد، إذ لم يعرف إلاّ بالنظر والاستدلال.[٥]

٥- وممّا يدلّ على بطلان الإلهام عدم نسبة ما ألهم به إلى الله تعالى ، إذ الإنسان ليس بمعصوم من أن يكون ما يحسبه من الله تعالى بالضرورة أن يكون من الشيطان في نفس الأمر ، فلا يعتمد عليه إلاّ إذا أقام له الحجّة من الكتاب أو السنّة [٦]، ولا يكون الدليل حجّة مع وجود الاحتمال ،وعلى ذلك فإذا كان بعض الإلهام

---

[١] انظر: ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص ٩٥٥، حاشية العطار على المحلي: ج٢/ ص ٣٩٨.

[٢] انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص١٠٣، الحاوي؛ للماوردي: ج١٦/ ص ٥٤.

[٣] الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص٨٨٨، وانظر: قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٥.

[٤] انظر: ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٥/ ص ٩٥٥.

[٥] انظر: ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص٩٥٦، الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٩٣، كشف الأسرار؛ للنسفي: ج٢/ ص ٥٨٨، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٧.

[٦] انظر: التحرير في أصول الفقه؛ لابن الهمام: ج٤/ ص ١٨٥.

صحيحاً وبعضه باطلاً : لم يكن الحكم بصحة كلّ الإلهام على الإطلاق ما لم يقم دليل صحته، وحينئذٍ يكون المرجع إلى الدليل دون الإلهام.[1]

٦- أنّه يقال لمن يقول بحجيّة الإلهام: هل الإلهام حجّة على الحقّ بخلاف الشرع أم بموافقته؟ فإن قال : بخلافه كفر، وإن قال بموافقته: فلا تثبت الموافقة إلاّ بعد النظر والاستدلال في أصول الشرع.[2]

٧- لو كان العلم يقع بالإلهام جبراً من الله تعالى لم يكن مما ابتلينا به، ولم يكن عليه ثواب ولا على تركه عقاب، لكن الإنسان مبتلى بكسب العلم كما ابتلي بالعمل به، قال ﷻ: ﴿فاعلم أنّه لا إله إلاّ الله ﴾ [محمد: ١٩]، بل كسب العلم هو الأصل ، وكسب العلم عمل بالقلب – أي: العقل- وكلّ عمل ابتلي به الآدمي هو عمل يأتي به الآدمي على سبيل الاختيار عن تمييزٍ عقليٍّ.

ولمّا كان الثواب مشروعاً على العلم بالله تعالى علم أنّه لا يحصل إلاّ عمَّن عمل به، وما ذلك إلاّ بالنظر والتمييز ، سواء سمعنا رسولاً يتكلّم به أو لم نسمع، فإنّا لا نعرفه رسولاً ولا كلامه حقاً إلاّ بعد النظر فيما معه من الآية الدالّة على الرسالة.[3]

هذه الاستدلالات من جملة ما استدلّ به أهل هذا الفريق القائلين بالنفي في حجيّة الإلهام مطلقاً، ولعل هذه الأدلّة مردود عليها باستدلالات منطقيّة أخرى ، أهمها:

- أنّ الإلهام ليس على إطلاقه ، بل فيه ما هو باطل ومردود ، وما هو صحيح بشروط وضوابط تقيّد صحته.

- لا تعارض بين الإلهام الصحيح وبين إتباع البراهين ، ذلك أنّ الإلهام داخل في قولهﷻ: ﴿ لقوم يتفكرون﴾ فقد يكون الإلهام من الله تعالى للعبد براهين وآيات خاصة له دون سواه كرامة له.[4]

وبعد: فإنّ استقراء أدلة النافين للإلهام مطلقاً تدلّ على أنّه قول مرجوح لا يصحّ التمسك به للردّ على أكثر استدلالاتهم، ولوجود أدلّة كثيرة تدلّ على صحة الإلهام – كما سيأتي بيانه- ولذلك قال السمعاني: (واعلم أنّ إنكار الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله تعالى بعبده كرامة له، ونقول في التمييز بين الحقّ والباطل من ذلك: إنّ كلّ ما استقام على شرع النبيﷺ ولم يكن في الكتاب والسنّة ما يردّه فهو مقبول، وكلّ ما لا يستقيم على شرع النبي ﷺ فهو مردود ويكون ذلك من تسويلات النفس ووساوس الشيطان ويجب ردّه).[5]

---

[1] انظر: كشف الأسرار؛ للنسفي : ج٢/ ص ٩٥٦، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار (شرح المنار)؛ لابن قطلوبغا، زين الدين قاسم الحنفي: ص (١٨٢-١٨٣)،دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣-١٩٩٣م، تحقيق: زهير بن ناصر الناصر. الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٩٢، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٧، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص٤٥٨.

[2] انظر: كشف الأسرار؛ للنسفي : ج٢/ ص ٩٥٦، الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٩٢، ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص٩٥٦، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٧

[3] الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٩٣ بتصرف يسير.

[4] انظر: المصدر السابق نفسه: ج٣/ ص٨٨٨.

[5] قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٣٢.

ثانياً– الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بحجيّة الإلهام مطلقاً:

استدلّ هذا الفريق لما ذهب إليه بأدلّة من الكتاب والسنّة والإجماع ، وبعض الآثار والوقائع[1]، وأذكر هنا ما استدلوا به من قبيل الأدلّة المنطقيّة تماشياً مع منهج الكتاب، فلقد ذهب هذا الفريق إلى جملة من هذه الأدلّة منها:

١- أنّ حصول الإلهام مترتب على وجود التقوى والصلاح في قلب الرجل، ذلك أنّ الله تعالى يجعل لمن اتقاه نوراً في قلبه يفرّق به بين الحقّ والباطل، ويخرج به من الشبهات، قال ﷻ: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾ [الأنفال: ٢٩].[2]

٢- فِراسة[3] المؤمن: فالفراسة مما يظهر للمرء بها في قلبه من معان بلا نظر ولا استدلال هي من قبيل الإلهام ، إذ أنّ لقلب المؤمن نوراً يدرك به الحقّ.[4]

٣- عجائب الرؤيا الصادقة، وقد وصف الغزالي – رحمه الله تعالى- ذلك بأنّها دليل قاطع على حجيّة الإلهام مطلقاً، فقال: (فإنّه ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك بالنوم فلا يستحيل أيضاً في اليقظة، فلم يفارق النوم اليقظة إلاّ في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات، فكم من مستيقظ غائض لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه).[5]

٤- إخبار النبي ﷺ عن الغيب وأمور في المستقبل كما اشتمل عليه القرآن، وإذا جاز ذلك للنبي عليه الصلاة والسلام جاز لغيره.[6]

٥- أنّ العوام لم يعرفوا ربهم إلاّ بالإلهام والتقليد.[7]

---

[1] انظر للإطلاع عليها: الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٩٢، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٧، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص٤٥٨، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ١٠٣، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤١٤، الإحياء؛ للغزالي: ج٣/ ص ١٣٨، ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص ٩٥٣، شرح الكوكب المنير؛ لابن النجار : ج١/ ص٣٣١.

[2] انظر: البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ١٠٣، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤١٤، الإحياء؛ للغزالي: ج٣/ ص ١٣٨.

[3] الفراسة بكسر الفاء : النظر والتثبت والتأمل للشيء والبصر به، وهي اسم من قولك: تفرّست فيه خيرا، قال ابن الأثير : له معنيان؛ أحدهما: ما يوقعه الله تعالى في قلوب أوليائه فيعلمون أحوال الناس بنوع من الكرامات وإصابة الظنّ والحدس . انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: ج١/ ص ٢٢١.

[4] انظر: الإحياء؛ للغزالي: ج٣/ ص ١٣٨، ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص ٩٥٣، الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٩٢، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٧، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص٤٥٨، كشف الأسرار؛ للنسفي : ج٢/ ص ٥٨٧، جامع الأسرار في شرح المنار؛ للكاكي، محمد بن محمد بن أحمد: ج٥/ ص ١٤٣٤، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٧م، تحقيق: فضل الرحمن الأفغاني.

[5] الإحياء؛ للغزالي: ج٣/ ص ١٤١.

[6] انظر:المصدر السابق نفسه.

[7] انظر: الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٩٠٠.

وبعد فهذه جملة من الأدلّة التي اعتمدها فريق الأخذ بالإلهام مطلقاً، ومما يدلّ على أنّ هذا القول مرجوحٌ الردود التي وردت في حقّ هذه الأدلّة ، ومن أهمها:

- أنّ مجرد التقوى والصلاح من العبد بغير صنع منه لا يدلّ على قبول الإلهام مطلقاً، فذلك نوعُ حجرٍ للعقل، ولا بدّ للعبد من مجاهدة نفسه حتى يشرح الله صدره للعلم والتوفيق ويلهمه الصواب.[1]

ثمّ هل التقوى إلاّ فعل المأمورات وترك المنهيّات، وعلى ذلك يحتاج العبد لتحصيلها أخذ العلم والنظر، فإن فعل وأخلص واستجاب جعل الله في قلبه نوراً يهديه إلى الحقّ والخير.

- هنالك فرق بين الفِراسة والإلهام بيّنه ابن القيم في كتابه مدارج السالكين، فقال: (إنّ الفِراسة قد تتعلق بنوع كسب وتحصيل، وأمّا الإلهام فهو موهبة مجردة لا تنال بكسب البتة).[2]

- ويجاب عن الرؤيا الصادقة: أنّ ذلك لا يكون حجّة إلاّ بالنسبة للرائي فقط لا في حقّ غيره، ثمّ إنّ الرؤيا المحضة لا دليل على صحتها فلا يجوز أن يثبت بها شيء بالاتفاق، لأنّ الوسواس غالب على الناس والنائم ليس من أهل التحمّل والرواية لعدم تحفظه.[3]

- إنّ قياس حال النبي ﷺ في إخباره عن بعض الأمور الغيبية على حال غيره قياس مع الفارق وهو باطل، وذلك لتأييد النبي بالوحي والعصمة.[4]

- إنّ العامّي على قلّة علمه وعدم نظره في البراهين الإيمانيّة إلاّ أنّه لا ينكر استدلاله بها ، وإلى ذلك بيّن صاحب كتاب الأسرار في الأصول فقال: (ما من عاميٍّ إلاّ وهو مستدلٌّ بالآيات ، يسبح ربّه إذا رأى كسوفاً، أو أمراً هائلاً يعجز عنه البشر، لأنّه لا يهتدي إلى المحاجّة بها.... وصاحب الإلهام اتبع قلبه وقلّده بلا حجّة..)[5].

---

[1] انظر: أصول السرخسي: ج٢/ ص ١٢٩.

[2] مدارج السالكين؛ لابن القيم: ج١/ ص ٦٨.

[3] انظر: الفتاوى؛ لابن تيمية:، ج١٧/ ص ٥٣٢ و: ج٢٧/ ص ٤٥٨، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص١٠٦، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص(٤١٥-٤١٦).

[4] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص ٤٦٦.

[5] الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص (٩٠٠-٩٠٤).

ثالثاً– الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بحجيّة الإلهام في حقّ الملهم فقط:

استدلّ هؤلاء في بيان حجّتهم بأدلّة من الكتاب والسنّة والقياس والمعقول والآثار[1] ، ومن الأدلّة المنطقيّة التي استندوا إليها ما يلي:

١– أنّ القلب إذا كان معموراً بالتقوى انجلت له الأمور وانكشفت، بخلاف القلب المظلم ، وكلّما قوي الإيمان في القلب قوي انكشاف الأمور له، وعرف حقائقها من بواطنها، وكلّما ضعف الإيمان ضعف الكشف.[2]

٢– أنّ المرء قد يقع في قلبه معانٍ لا يمكنه التعبير عنها في الغالب، وأنّ ذلك في حقّ المؤمن أقوى وأظهر لما في قلبه من نور الإيمان . وعليه فإذا كانت الأمور الكونيّة قد تنكشف للعبد المؤمن بقوة إيمانه يقيناً وظنّاً ، فإنّ الأمور الدينيّة كشفها له أيسر بطريق الأولى.[3]

٣– قال السرخسي في بيان وجه الدلالة من قوله ﷻ: ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربه ﴾ [الزمر: ٢٢] : (والقلب يرى الغائب بالتأمل فيه كما أنّ العين ترى الحاضر بالنظر إليه... ثمّ إنّ في رؤية العين لا إشكال أن يحصل به من الطمأنينة فوق ما يحصل من الخبر، فكذلك رؤية القلب فإنّه إذا تأمل في المعنى المنصوص حتى وقف عليه، يتم انشراح صدره وتتحقق طمأنينة قلبه ، وذلك بالنور الذي جعله الله تعالى في قلب كلّ مسلم، فالمنع من هذا التأمل والأمر بالوقوف على مواضع النصّ من غير طلب المعنى فيه يكون نوع حجر ورفعاً لتحقيق معنى انشراح الصدر وطمأنينته الثابتة بقوله ﷻ: ﴿ لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ [النساء: ٨٣])[4].

فعلى هذا يكون معنى انشراح الصدر هو: التأمل في النصوص والتفكر في معناها وفي أسرارها حتى يشرح الله تعالى صدره للفهم السليم منها، لذا قال العلماء: شرح الصدر يكون بنور العلم والتوفيق حتى ينظر في الحجج.[5]

٤– أنّ كمال نور العقل وذكاء الطينة والتوفيق والتأييد بالوحي من أهم أسباب هداية العبد من الله تعالى ، ذلك أنّ هداية العبد تكون بهداية الله عز وجل له بطريقتين: بالهداية بعد جهاد العبد والأخذ منه بالأسباب إعمالا لقول الله ﷻ: ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ [العنكبوت: ٦٩] وهو أدنى الدرجتين،

---

[1] انظر للإطلاع عليها: الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٩٢، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٧، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص٤٥٨، البحر المحيط؛ للزركشي: ج٦/ ص ١٠٣، إرشاد الفحول؛ للشوكاني: ص ٤١٤، الإحياء؛ للغزالي: ج٣/ ص ١٣٨، ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج٢/ ص ٩٥٣، شرح الكوكب المنير؛ لابن النجار : ج١/ ص٣٣١.

[2] انظر: الفتاوى؛ لابن تيمية: ج٢٠/ ص (٤٥-٤٦) و: ج٢٤/ ص ٣٧٨.

[3] انظر: الفتاوى ؛ لابن تيمية: ج٢٠/ ص ٤٦، و : ج١٠/ ص ٤٧٧.

[4] أصول السرخسي: ج٢/ ص (١٢٨-١٢٩).

[5] انظر: الأسرار في الأصول؛ للدبوسي : ج٣/ ص ٨٨٣ و: ص ٨٩٦، كشف الأسرار؛ للنسفي : ج٢/ ص ٥٨٧، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني : ج٥/ ص ١٢١ و: ص ١٢٩.

والأعلى الاجتباء والاصطفاء ، وذلك من قوله ﷻ: ﴿يجتبي إليه من يشاء﴾ [الشورى: ١٣] وقوله ﷻ: ﴿ ووجدك ضالاً فهدى﴾ [الضحى: ٧]، و إراءة الحجج من الله للعبد كرامةً ابتداءاً حتى يصير العبد موكلا على النظر في الآيات فيتبيّن له أنّه الحقّ، والله تعالى يهدي من يجاهد في سبيله بإراءة الآيات والتوفيق رحمةً وجزاءً حتى ينظر فيها ، فيعرفها العبد على كونها حججاً وبراهين وآيات ، فهذا تأويل الإضافات إلى الله تعالى ، والله أعلم.[١]

وأمّا من قال بأنّ دلالة هذه الآيات معارضة بالآيات الدالّة على وجوب إتباع الرسل وتتبع ما أتوا به من براهين – كقوله ﷻ: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل ﴾ [النساء: ١٦٥] وعلى أنّ الإلهام حجّةً باطنةً لا يمكن إظهارها[٢]، فيجاب على قوله: بأنّ القائلين باعتبار الإلهام لم يقولوا بإلهامٍ مجردٍ عن الشروط والضوابط ومخالفة الرسل بما جاءت به، بل إتباع الرسل واجب ولا يحلّ لأحد مخالفتهم، وكذلك يجب إتباع البراهين والحجج، والحجّة على خلق الله رسله، ولكنّ القول بالإلهام إنّما يكون في حالة عدم وجود الأدلّة، أو في حالة تعارض الأدلّة ظاهراً، أو في حالة عدم تبيّن إرادة الشارع، فإنّه في مثل هذه الحالات يرجع فيها إلى الإلهام ، وهو إلهام مقبول خصوصاً إذا وافق الكتاب والسنّة ووقع ممن تتوفر فيه شروط الصلاح والتقوى والعدالة، ومع ذلك فالإلهام هذا غير ملزم في حقّ غير الملهم .[٣]

٥- أنّ أمّة محمد ﷺ أفضل الأمم، وعليه فإنّ وجود الملهمين فيها أولى من غيرها من الأمم، والسنّة قد أوردت وبيّنت وجود الملهمين في الأمم السابقة ، فقد ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: ((أنّه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدّثون، وإنّه إن يكن في أمّتي هذه منهم فإنّه عمر بن الخطاب))[٤].فإذا وجد الملهمون في الأمم السابقة فإنّ وجودهم في أمّة محمد ﷺ أولى لأنّها أفضل، فتفضل على من سبقها من الأمم بوجود الملهمين فيها، وذلك زيادة شرف لهذه الأمّة بوجود مثل هؤلاء الملهمين،

---

[١] انظر: الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص (٨٩٦-٨٩٧)، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ (١٢٩-١٣٠).

[٢] انظر: كشف الأسرار؛ للنسفي: ج٢/ ص (٥٨٧-٥٨٨)، تشنيف المسامع؛ للزركشي: ج٣/ ص ٤٥٨، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن؛ للشنقيطي، محمد الأمين بن المختار: ج٤/ ص ١٥٩، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨-١٩٨٨م . الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص (٨٩٦-٨٩٧)، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص (١٢٩-١٣٠) .

[٣] انظر: الأدلّة الاستئناسية عند الأصوليين؛ للكناني: ص ٢٠٢.

[٤] مسند الإمام أحمد بن حنبل: مسند أبي هريرة: ج٢/ ص ٣٣٩،ح٨٤٤٩، وانظر: الجامع الصحيح المختصر؛ للبخاري: كتاب فضائل أصحاب النبي، باب : مناقب أبي حفص القرشي العدوي، بلفظ: ((لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلّمون من غير أن يكونوا أنبياء فإن يكن من أمتي منهم أحد فعمر)): ج٣/ ص١٣٤٩ ، ح ٣٤٨٦، وأخرجه مسلم في صحيحه: من كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل عمر: ج٤/ ص ٢٣٨٩ ، ح ٢٣٩٨، والترمذي في سننه: كتاب المناقب، باب: مناقب عمر بن الخطاب: ج٥/ ص٦٢٢، ح ٣٦٩٣ وقال حديث حسن صحيح.

وفي ذلك أيضاً مضاهاة لبني إسرائيل في كثرة الأنبياء فيهم ، فإنّه لّما فات هذه الأمة كثرة الأنبياء عوضوا عن ذلك بكثرة الملهمين.[1]

٦- الاستدلال بوقوع الإلهام من بعض الصحابة وموافقة الشارع لهذا الإلهام، ومثاله: ما ألهم به عمر بن الخطابﷺ من أشياء ورد الشرع بموافقتها[2]، ومنها : قوله رضي الله عنه وأرضاه: يا رسول الله : لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلّى، فنزلت قوله ﷻ: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى﴾ [البقرة : ١٢٥]. [3]

وحيث أنّه لا يجوز إنكار الكرامات مع صدورها من أناس صالحين فلا بدّ من الإقرار بصحة ما وقع لهم، ويمكن التحرز من الزلل والخلل فيها بإرجاعها إلى نصوص الشريعة، فإن كانت لا تخرم قاعدةً شرعيّةً ، ولا أمراً معلوماً من الدين بالضرورة، فلا مانع من قبولها واعتبارها وخصوصاً إذا علم أنّ الصحابة – رضوان الله عليهم- حدث لهم مثل هذا وجاءت الشريعة بتأييدهم.[4]

---

[1] انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري؛ لابن حجر العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي(ت ٨٥٢): ج٧/ ص(٤٠٧-٤٠٨)، دار الفكر ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤-١٩٩٣م، رقم أبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي .

[2] انظر: العدة؛ لأبي يعلى : ج٤/ ص ١٢٤٨، المسودة؛ لآل تيمية: ص ٤٧٧، شرح الكوكب المنير؛ لابن النجار: ج١/ ص ٣٢٨.

[3] صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب : من فضائل عمر: ج٤/ ص ١٨٦٥، ح ٢٣٩٩.

[4] حول هذه المعاني انظر: الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٨٥، ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج١/ ص ٩٥٥، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٣، كشف الأسرار؛ للنسفي: ج٢/ ص ٥٨٩، جامع الأسرار؛ للكاكي: ج٥/ ص ١٤٣٦، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج٢/ ص ٢٢٨، و: ج١١/ ص ٦٥، و: ج١٣/ ص ٧٤، الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص ٤١٧وما بعدها.

والذي يبدو – والله أعلم- قوة المذهب القائل بأنّ الإلهام حجّة في حقِّ الملهم فقط، ولا يجوز مع ذلك إلزام غيره بما أوقعه الله تعالى في نفسه، وذلك للأدلة المنطقيّة التالية:

١- أنّه ليس المقصود من اعتبار الإلهام الأخذ به مع معارضته للنصوص، أو الأخذ به في مورد النصوص وإلزام الخلق به، بل إنّ المقصود من الأخذ به هو أن يلجأ إليه في الترجيح عند عدم وضوح الدليل، وعند عدم تبيّن إرادة الشارع، أو عند التعارض الظاهري بين الأدلّة النصيّة، ولا شكّ أنّ الترجيح بالإلهام عند ذلك أولى من العمل بلا دليل، فيكون ذلك أقرب للصواب من الأخذ بلا شيء، ومع ذلك لا يلزم سائر البشر بإلهام أحد من الأولياء والأصفياء، بل هو ملزم لمن حصل له الإلهام فقط، ومن أراد الاستئناس بإلهام غيره فله ذلك بالشروط السابقة.[1]

٢- ثبوت الكرامات في هذه الأمّة ، والإلهام من قبيل هذه الكرامات ، وقد تقرّر أنّه لا يجوز إنكار كرامات الأولياء والصالحين لثبوت ذلك في حقِّهم ، فلزم من ذلك جواز الإلهام الصحيح.[2]

٣- أنّه بتقسيم الإلهام إلى نوعين : صحيح وباطل ، وبوضع الضوابط التي تضبطه فإنّه يُؤْمَنُ فيه من الزلل ومخالفة أمور الشريعة، مما يجعله داخلاً ضمن حيّز المشروع، وبالتالي لا مانع من قبوله، والله أعلم.

[1] انظر: أصول السرخسي: ج٢/ ص ١٦، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج١٣/ ص٦٩، الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص(٤٧٢-٤٧٣).

[2] انظر: الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج٣/ ص ٨٨٥، ميزان الأصول؛ للسمرقندي: ج١/ ص ٩٥٥، قواطع الأدلّة؛ للسمعاني: ج٥/ ص ١٢٣، كشف الأسرار؛ للنسفي: ج٢/ ص ٥٨٩، جامع الأسرار؛ للكاكي: ج٥/ ص ١٤٣٦، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج٢/ ص ٢٢٨، و: ج١١/ ص ٦٥، و: ج١٣/ ص ٧٤، الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص ٤١٧وما بعدها، جمع الجوامع، مع العطار: ج٢/ ص ٣٩٨، شرح مختصر المنار؛ لابن قطلوبغا: ص ١٨٣.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- الإلهام مصدر استئناسي عند أهل الاجتهاد، يلجأ إليه في الترجيح عند عدم وضوح الدليل، وعند عدم تبيّن إرادة الشارع، أو عند التعارض الظاهري بين الأدلّة النصيّة.

٢- الإلهام حجّة في حقِّ الملهم فقط، ولا يجوز مع ذلك إلزام غيره بما أوقعه الله تعالى في نفسه.

٣- الأدلّة المنطقيّة في إثبات الاستدلال بمبدأ الإلهام في حقّ الملهم دون غيره ، ووضع الضوابط والشروط التي تقيّده من الانحراف إلى تتبع نزغات النفس ووساوس الشيطان، فإنّ هذه الأدلّة لتجعله داخلاً ضمن حيّز المشروع، في حصول الارتياح والاطمئنان في نفس المجتهد حول ترجيح المتعارضات بين الأدلّة، وبذلك يمكن اعتباره دليلاً استئناسياً عند الأصوليين.

المبحث الثالث- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بالاحتياط كمصدر استئناسي تشريعي:

وفيه مطلبين:

المطلب الأول – التعريف بالاحتياط:

الفقرة الأولى: تعريف الاحتياط.

الفقرة الثانية – أنواع الاحتياط.

الفقرة الثالثة – ضوابط الاحتياط.

الفقرة الرابعة- آراء المذاهب في الأخذ بالاحتياط.

المطلب الثاني- اعتبار العقل ودلالاته في إثبات حجيّة الاحتياط كمصدر استئناسي في التشريع:

الفقرة الأولى – الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بالأخذ بالاحتياط.

الفقرة الثانية- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم الأخذ بالاحتياط.

المطلب الأول – التعريف بالاحتياط :

الفقرة الأولى : تعريف الاحتياط :

أولاً : تعريف الاحتياط لغةً :

أورد علماء اللغة معان متعددة للفظ "الاحتياط" أبينها فيما يلي :

الاحتياط بمعنى الحَوْط : أي افتعال من الحَوَط، وهو الشيء يُطيف بالشيء.[١]والاحتياط أيضاً: هو طلب الأحظِ والأخذ بأوثق الوجوه.[٢]ومنه قولهم: افعل الأَحْوَطَ، والمعنى :افعل ما هو أجمع لأصول الأحكام وأبعد عن شوائب التأويلات، وليس مأخوذاً من الاحتياط،لأنّ أفعَلُ التفضيل لا يبنى من خماسي.[٣]

والاحتياط هو:الحفظ. [٤]، ويقصد به:طلب السلامة.[٥]

والاحتياط:الأخذ بالأحزم، والأخذ بالثقة، يقال: احتاط الرجل: أي أخذ في أموره بالأحزم.[٦]

والاحتياط:الحفظ. وتَحَوَّطَهُ: أي حفظه وتعهده بجلب ما ينفعه ودفع ما يضرُّه.[٧]

ومنه: الحَوْطُ و الحيطة : ويقال حاطه،يحوطُه حوطاً وحيطةً وحياطةً: إذا حفظه وتعهده.[٨]

وأحاط بالأمر: إذا أحدق به من كل جوانبه، وقولهﷻ : ﴿والله من ورائهم محيط﴾ [البروج:٢٠] أي لا يعجزه أحد،وقدرته مشتملة عليهم.[٩]و حاوط فلاناً :داوره في أمر يريده منه وهو يأباه .[١٠]

---

[١] انظر:معجم مقاييس اللغة؛ لابن فارس:ج ٢/ص ١٢٠ ، المصباح المنير؛ للفيومي: ج١ / ص ١٥٧.

[٢] انظر:المصباح المنير؛ للفيومي: ج١/ص ١٥٧ ،المعجم الوسيط؛ لإبراهيم أنيس: ج١/ص ٢٠.

[٣] انظر: المصباح المنير؛ للفيومي: ج٣/ص ٣٩٥.

[٤] التعريفات؛ للجرجاني: ص ١٢، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم؛ للتهانوي: ج١/ص١٩.

[٥] انظر: موسوعة مصطلحات أصول الفقه؛ د.رفيق العجم ج١/ص ٦٦.

[٦] انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: ج٣/ص٣٩٥.

[٧] انظر: المعجم الوسيط؛لإبراهيم أنيس ورفاقه: ج٢٠٧/١.

[٨] انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: ج٣/ص٣٩٥ ،المعجم الوسيط؛ لإبراهيم أنيس ورفاقه: ج١/ص٢٠٧.

[٩] انظر: لسان العرب؛ لابن منظور: ج٢/ص ٢٧٩.

[١٠] انظر: المعجم الوسيط؛ للفيروزآبادي: ج٢/ص٣٥٦.

ثانياً– تعريف الاحتياط اصطلاحاً:

لقد عرَّف علماء الأصول الاحتياط بتعاريف متعددة ومختلفة، قصد بعضهم منها إبراز معنى الاحتياط كمصدر وأصل شرعي يعتمد عليه المجتهد في تبيين الأحكام، وقصد البعض الآخر بتعريفه وضع تصوّر له، وعلى هذا تقسم تعريفات الاحتياط إلى قسمين:

القسم الأول– التعريفات التي قصد منها تعريف الاحتياط كمصدر؛ ومنها:

١- تعريف الجرجاني: (وهو حفظ النفس من الوقوع في الآثام)[١].

٢- وعرِّف بأنّه: (الأخذ بالحزم والثقة فيما يحتمل وجهين)[٢].

٣- عرَّفه ابن حزم بأنّه: (أنّ لا يحرم المرء شيئاً إلاّ ما حرَّم الله ، ولا يحلّ شيئاً إلاّ ما أحلّ الله تعالى)[٣].

٤- وعرَّفه منيب شاكر في كتابه " العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي" بتعريف جامع مانع، بأنّه: (الاحتراز من الوقوع في منهي أو ترك مأمور عند الاشتباه)[٤] ، وذلك لأنّ لفظ الاحتراز تشمل العالم والعامي، فكلاهما يصحُّ منه الاحتياط، وسواء كان هذا الاحتراز بالفعل أو بالقول، ولأنّ لفظتي (المنهي والمأمور) في التعريف تشملان الحرام والمكروه، والواجب والمندوب فإنّ الاحتياط يكون في كل هذه الأمور،وأيضاً فإنّ كلمة (الإشتباه) تشمل الاشتباه في حرمة شيءٍ أو كراهيَّته، أو وجوبه أو سنيَّته.

٥- ويمكن تعريف الاحتياط بتعريف آخر؛ وهو:(طلب السلامة عن مخالفة النصوص تحليلاً أو تحريماً عند الاشتباه)[٥].

القسم الثاني – التعريفات التي لم يقصد منها أصحابها تعريف الاحتياط ولكن وضع تصوّر له فقط، ومنها:

١- تعريف ابن حزم: وهو اجتناب ما يتقي المرء أن يكون غير جائز وإن لم يصح تحريمه عنده.[٦]

٢- تعريف آخر لابن حزم:وهو اتقاء ما غيره خير منه عند ذلك المحتاط.[٧]

٣- تعريف القرافي:وهو ترك ما لا بأس به حذراً ممّا به بأس.[٨] ووافقه ابن القيم على هذا التعريف.[٩]

ولعل هذه التعاريف من قبيل الورع، والورع نوع من أنواع الاحتياط المندوب إليه، يكون عند الشكِّ في الحادثة المطلوب حكمها. وقد عرف الورع بأنّه:(اجتناب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات)[١].

---

[١] التعريفات ؛ للجرجاني: ص ١٢.وانظر: موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم؛ للتهانوني: ج١/ ص ١٠٩.

[٢] انظر: الفصول في الأصول؛ للجصاص، أحمد بن علي الرازي(ت٣٧٠): ج٢/ ص٩٨، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية سنة ١٤١٤-١٩٩٤م، تحقيق: د. عجيل جاسم النمشي.

[٣] انظر: الإحكام؛ لابن حزم: ج٦/ ص١٣.

[٤] العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي؛ لمنيب شاكر: ص ٤٨.

[٥] انظر: الأدلة الاستئناسيّة عند الأصوليين؛ للكناني: ص ٣٧٣.

[٦] الإحكام؛ للآمدي: ج١/ ص٥٠.

[٧] المصدر السابق نفسه.

[٨] الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق (ومعه: إدرار الشروق على أنواء الفروق، وتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهيّة: لمحمد المالكي)؛ للقرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس(ت٦٨٤): ج٤ /ص٣٦٨، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى.

[٩] انظر: بدائع الفوائد؛ لابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية (ت٧٥١): ج ٣ /ص٢٥٧، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى .

الصلة بين التعريف اللغوي والتعريف الاحتياطي:

سبق البيان بأنّ الاحتياط في اللغة هو: الحفظ والصيانة وطلب السلامة، وتعهد النفس بما يجلب مصالحها، وبما يدفع مضارها.

وإذا نظرنا لجميع تعريفات الاحتياط في الاصطلاح،نجدها متضمنة لهذه المعاني اللغوية وداخلة فيها، وذلك لأنّها تدور كلّها حول حفظ النفس وطلب سلامتها من الوقوع في المحرَّم والمكروه، أو من الوقوع في مخالفة الواجب والمندوب،فيتعهد المحتاط نفسه مخالفة ذلك، ليدفع عن نفسه الضر، ويجلب لها النفع.

الفقرة الثانية – أنواع الاحتياط:

أولاً– الاحتياط المحمود:

الاحتياط المحمود هو الذي بعث الله به محمداً ﷺ هادياً إليه، فهو اتقاء ما يخاف أن يكون سبباً للذمِّ والعذاب عند عدم المعارض الراجح.[٢]

وينقسم الاحتياط المحمود إلى قسمين:

١-الاحتياط الواجب:

فقد أوجب بعض علماء الاحتياط في مسائل عديدة، والسبب في هذا الإيجاب: كونه وسيلة إلى تحصيل ما تحقق وجوبه، فإن دارت المصلحة بين الإيجاب والندب فالاحتياط حملها على الإيجاب لما في ذلك من تحقيق براءة الذمة، فإن كانت عند الله واجبة فقد حصل مصلحتها، وإن كانت مندوبة فقد حصل على مصلحة الندب، وعلى ثواب نيّة الوجوب، فإنّ من همَّ بحسنة و لم يعملها كتبت له حسنة.[٣]

وللاحتياط الواجب قواعد ثلاثة:

القاعدة الأولى– قاعدة في اختلاط المباح بالمحظور:فإنّ اختلاط المباح بالمحظور قسمان:

أ- أن يكون المحظور محرماً لعينه (وذلك كالدم والبول والخمر والميتة) فهذا القسم إذا خالط حلالاً وظهر أثره فيه حرم تناول الحلال، مراعاة لمصلحة الواجب.[٤]

ومن أمثلته اختلاط موتى المسلمين بالكفار، فإنّه يجب غسل الجميع وتكفينهم والصلاة عليهم، ودفنهم توسلاً إلى إقامة حقوق المسلمين من الغسل والتكفين والدفن.[٥]

---

[١]انظر: التعريفات؛ للجرجاني: ص٣٢٥.

[٢]انظر: الفتاوى؛ لابن تيمية: ج٢٠/ ص(١٣٧-١٣٨).

[٣]انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ للعز بن عبد السلام، أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي(ت٦٦٠): ج٢ /ص ١٥، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان. الأشباه والنظائر؛ للسيوطي: ص٢٥٧.

[٤]انظر: بدائع الفوائد؛ لابن القيم: ج٣ /ص ٢٥٧، المنثور في القواعد؛ للزركشي: ج١ /ص١٣٢.

[٥] انظر: المنثور في القواعد؛ للزركشي: ج١ / ص١٣٣ ، قواعد الأحكام؛ للعز: ج٢ / ص١٦.

ب- أن يكون محرماً لكسبه: لأنّه حرام في عينه (كالدرهم المغصوب)، فهذا القسم لا يوجب اجتناب الحلال ولا تحريمه البتَّة، بل إذا خالط ماله درهم حرام أو أكثر منه، اخرج مقدار الحرام وحلَّ الباقي له بلا كراهة لأنّ التحريم لم يتعلق بذات الدرهم وجوهره، وإنّما تعلّق بجهة الكسب، فلم يبق لتحريم ما عداه معنى.[1]

القاعدة الثانية – قاعدة اشتباه المباح بالمحظور:

فإذا اشتبه المباح بالمحظور فإنّه يقدم المحظور على المباح، لأنّ فعل الحظر يستلزم مفسدة، بخلاف الإباحة، لأنّه لا يتعلق بفعلها وتركها مصلحةً ولا مفسدةً، فكان الترجيح للحاظر المحرم احتياطاً.[2]

لكن تغليب الحظر على الإباحة هنا يكون فيما إذا امتزج فيه حظر وإباحة، فأما مالا مزج فيه، أو ما كان له بدل لا اشتباه فيه : فلا يوجب تغليب الحظر، وينتقل المكلف إلى البدل ويترك المشتبه.

وذلك مثل ما إذا اشتبها عليه الماء الطاهر بالنجس، فإنّه ينتقل إلى بدله وهو التيمم، وأما إذا اشتبها عليه في الشرب، فإنّه يجتهد في أحدهما ويشرب منه.[3]

القاعدة الثالثة– قاعدة الشكّ في العين الواحدة؛ هل هي من قسم المباح أم من قسم المحظور:

ليس في الشريعة شيء مشكوك فيه البتَّة، وإنما يعرض الشكُّ للمكلف بتعارض إمارتين فصاعداً عنده،فتصير المسالة مشكوك فيها بالنسبة إليه.[4]

وهذا الشكّ الواقع في المسائل نوعان:

الأول: شكٌّ سببه تعارض الأدلة والإمارات،كقولهم للدم التي تراه المرأة بين الخمسين والستين، أنّه مشكوك فيه، فتصوم وتصلي، وتقضي فرض الصوم لتعارض دليليّ الصحة والفساد.[5]

الثاني: الشكُّ العارض للمكلف بسبب اشتباه أسباب الحكم عليه و خفائها لنسيانه وذهوله، أو لعدم معرفته بالسبب القاطع للشكّ، والضابط فيه أنّه إذا كان المشكوك فيه حالٌّ قبل الشكّ؛ استصحبها المكلف وبنى عليها حتى يتيقن الانتقال عنها، فيكون هذا ضابط مسائله.[6]

ومثاله:إذا شكَّ في الماء هل أصابته نجاسة أم لا ؟ فإنّه بني على يقين الطهارة.

---

[1] انظر: بدائع الفوائد؛ لابن القيم: ج٣ / ص٢٥٧.

[2] انظر: بيان المختصر؛ للأصفهاني: ج٣/ ص٣٨٤، الفصول في الأصول؛ للجصاص: ج٢/ ص٢٩٨،المحصول؛ للرازي: ج٥/ص٤٤٠، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج٢ / ص(١٣٧-١٣٨).

[3] انظر: المنثور في القواعد؛ للزركشي: ج١/ص ١٢٦ ، بدائع الفوائد؛ لابن القيم: ج٣/ص٢٥٨.

[4] انظر: قواعد الأحكام؛ للعز: ج٢/ص١٨.

[5] انظر: بدائع الفوائد؛ لابن القيم: ج٣ / ص ٢٧٢.

[6] المصدر السابق نفسه.

٢- الاحتياط المندوب:

وهذا النوع من الاحتياط هو من قبيل الأخذ بالأكمل والأفضل، فإنّه إذا دارت المفسدة بين الكراهة والتحريم، فالاحتياط حملها على التحريم، فإذا كانت مفسدة التحريم محققة فقد فاز باجتنابها، وإن كانت منفيَّةً فقد اندفعت المفسدة المكروهة وأثيب على قصد اجتناب المحرم، فإنّ اجتناب المحرم أفضل من اجتناب المكروه.[١]

وللاحتياط المندوب نوعان:

النوع الأول– ما كان من قبيل الورع:

ويكون الاحتياط لأجل الورع من بابين[٢]:

أ- الاحتياط لتحصيل مصلحة المندوب، ومثاله:أنّ من شكَّ هل غسل في الوضوء ثلاثاً أو اثنتين، فإنّه يأتي بالثالثة احتياطاً للمندوب.

ب-الاحتياط لدفع مفسدة المكروه: ومثاله: أن لا يقوم الخنثى عن يمين الإمام لاحتمال أنّه أنثى.

لكن ليس دائماً تدفع مفسدة المكروه، وذلك كأن يكون ترك المكروه الذي فيه حظ يؤدي إلى ما هو أشدُّ كراهةً منه، فيغلب جانب الأخف، كتقديم طاعة الوالدين في تناول المشتبهات على التورع عنها مع عدم طاعتهما.[٣]

النوع الثاني– ما كان من قبيل الخروج من الخلاف:

الخروج من الخلاف هو: إعمال المجتهد لدليل خصمه المخالف، في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليلاً آخر.[٤] فيعمل المجتهد على إعمال قول الغير، حتى ولو كان دليل الغير على قوله هذا مرجوحاً عنده[٥]، ومراعاة الخلاف هنا من المجتهد هو احتياط من مخافة أن يقع في المحظور، فيترك ما يعتقد أنّه مباح لكون أن هناك من أهل الاجتهاد من قال بتحريمه، ومراعاة الخلاف بهذا المعنى مندوب إليه، وخصوصاً إذا تعددت آراء المجتهدين في مسالة لم يرد فيها دليلٌ قطعيٌّ، قال السيوطي: (والخروج من الخلاف مستحب).[٦]

---

[١] انظر: قواعد الأحكام؛ للعز بن عبد السلام: ج٢/ ص١٥.

[٢] المصدر السابق نفسه: ج٢/ ص ٢٠.

[٣] انظر: الموافقات؛ للشاطبي: ج٢/ ص٢٥٤.

[٤] انظر: الجواهر الثمينة؛ للمشاط: ص٢٣٥.

[٥] انظر: الاعتصام؛ للشاطبي: ج٢ /ص١٤٦.

[٦] الاشتباه والنظائر؛ للسيوطي: ص٢٥٧، و انظر:العمل بالاحتياط؛ لمنيب شاكر: ص٢٤٤.

ثانياً– الاحتياط المذموم:

هذا النوع من الاحتياط مذموم لما فيه من التشديد والمغالاة في الدين، والتنطع وتكليف النفس مالا تحتمله،أو ما فيه مشقة وحرج،وقد قيل: إنّ كل شيء تجاوز حده انقلب ضده.

ويقسم الاحتياط المذموم إلى قسمين:

الأول: ما كان من قبيل الوسوسة:

والوسوسة لغةً من الوسوسة والوسواس: وهي حديث النفس[١]، ومنه قولهﷺ: ((الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة)) [٢].

والوسوسة والوُسواس : الصوت الخفي ، والوَسواس بالفتح هو الشيطان ، وكل ما حدّثك ووسوس إليك فهو اسم [٣] ، والوِسواس بالكسر : المصدر [٤] ، ووسوس الرجل : أي عَرَتْهُ الدهشة واختلط كلامه[٥].

واصطلاحاً يراد بها: الخواطر النفسانيّة الجسمانيّة سواء كانت عقليّة أو شرعيّة أو حسيّة أو غير ذلك مما يبعد عن الحق[٦].ويراد بها ابتداع ما لم تأت به السنّة و لم يفعله رسول اللهﷺ ولا أحد من أصحابه، زاعماً أنّه يصل بذلك إلى تحصيل المشروع وضبطه.[٧] ومثال ذلك :من يحتاط بزعمه ويغسل أعضاءه في الوضوء فوق الثلاثة، أو أن يصرح بلفظ نيَّة الصلاة مراراً وتكراراً.

فالاحتياط يكون في الأعمال التي يترك المكلف منها عملاً لآخر احتياطاً، وأما الأحكام الشرعية والأخبار عن رسول الله ﷺ فطريق الاحتياط فيها أن لا يخبر عنه إلاّ بما أخبر به، ولا يثبت إلاّ ما أثبته.[٨]

كما أنّ الوسوسة تؤدي إلى الغلوِّ في الدين والى إيجاب ما لم يجب ، وقد نهى الله عز وجل ورسوله عن الغلوِّ في الدين،وتعدي الحدود والإسراف،وأنّ الاقتصاد والاعتصام بالسنّة مدار الدين.[٩]

---

[١] انظر: الصحاح ؛ الجوهري: ج٣/ ص٩٨٨ ، متن اللغة ؛ أحمد رضا: ج/٥ ص٧٥٢ .

[٢] شرح مشكل الآثار ، الطحاوي، أحمد محمد بن سلامة، أبو جعفر(ت ٣٢١): ج٤ ص٣٢٦ ، قال عنه شعيب الأرناؤوط : إسناده صحيح. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية؛ لابن حجر: ج٣ /ص ٩٦.

[٣] الصحاح ؛ للجوهري: ج٣ /ص٩٨٨.

[٤] المصدر السابق .

[٥] لسان العرب ؛ لابن منظور: ج٦ /ص٢٥٥ . متن اللغة ؛ لأحمد رضا: ج٥ /ص٧٥٢ .

[٦] انظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛ للتهانوي: ج٢/ ص ١٧٨٤.

[٧] انظر: الروح؛ لابن القيم: ص ٣٤٦.

[٨] انظر: تهذيب مختصر أبي داود؛ لابن القيم: ج١/ص٧٢.

[٩] انظر: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان؛ لابن القيم: ج١/ص١٨٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤-١٩٩٤م، تحقيق: حسان عبد المنّان وعبد القادر الأرناؤوط.

الثاني: ما كان من قبيل الحرج والمشقة:

ما كان من الأمور والمسائل واضحة المعنى ودليلها متعين، فلا احتياط فيها ولا يجب، ولا حتى مستحسن.كما أنّه يجب الاحتياط حال الاشتباه أو حال عدم ظهور الدليل على المراد. فإنّه لا يجب إذا كان الأمر عكس ذلك، وإلاّ لوجب الاحتياط في جميع أبواب الدين، ولأدى ذلك إلى وقوع الأمَّة في حرج. ومثال ذلك :صوم يوم الشكِّ، فلا يثبت الوجوب للاحتياط في مثل صوم الشكِّ، لأنّ الوجوب فيه ليس هو الأصل ولا هو ثابتٌ يقيناً.[1]

الفقرة الثالثة– ضوابط الاحتياط:

لابد للاحتياط حتى يصحَّ العمل به من شروط وضوابط تضبطه وتصحح العمل به،حيث أنّ الأخذ بالاحتياط تختلف في تقريره وجهات النظر وتضطرب، فما يراه أحد العلماء احتياطاً، لا يراه الآخر كذلك، فكان لزاماً من وضع ضوابط حتى يتسنى العمل به على أفضل وجه،وقد جاءت هذه الضوابط كما يلي:

الضابط الأول– أن لا يكون في المسالة المحتاط فيها نص من كتاب أو سنة [2]:

هذا الضابط مهم جداً من ضوابط الاحتياط، حيث أنّ الاحتياط يُلجأ إليه عند عدم الدليل في المسالة، فإذا وجد فيها دليل فلا ضرورة للاحتياط ولا لزوم له، وإذا وجد النصُّ وظنَّ المجتهد أنّ الاحتياط ألاّ يعمل بذلك النصِّ، فقد وقع في الاحتياط المذموم الذي هو من قبيل الوسوسة.[3]والذي هو من قبيل تكلف الحرج والمشقة.وفي ذلك يقول ابن القيم: (فالصواب هو أن يحتاط الإنسان لإتباع السنّة لا لمخالفتها).[4]

فهذا هو الاحتياط المشروع الذي يحمد فاعله، وذلك هو الذي سوَّغ له عملية الاحتياط، فإذا لم يجد المجتهد نصّاً، فإنّه حينئذٍ يحتاط من أجل أن يكون داخلاً في ضمن النصوص، فلا يخالف عمومها ولا يترك مطلقها.

الضابط الثاني– أن لا يؤدي العمل بالاحتياط إلى محذورٍ شرعي من مخالفة كتابٍ أو سنّةٍ أو إجماعٍ أو اقتحام أمرٍ مكروه.

لا يجوز أن يحتاط الرجل احتياطاً يخالف به الثابت في الشرع المطهر،لأنّه حينئذٍ لا يكون احتياطاً، بل تركاً للنصوص الثابتة من أجل شيءٍ موهومٍ غير ثابتٍ.

---

[1] انظر: مسلم الثبوت؛ لابن عبد الشكور: ج٢/ ص١٨٢.

[2] انظر: الأدلة الاستثنائية؛ للكناني: ص٤٣٧.

[3] انظر: العمل بالاحتياط؛ لمنيب شاكر: ص٢٤٩(بتصرف).

[4] الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنّة والآثار وأقوال العلماء؛ لابن القيم: ص٣٤٦، دار الفكر ، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥م، تحقيق: عبد الفتاح محمود عمر.

وتمثيل ذلك: بأنّه من السنّة فصل الوتر، بأن يصلي ركعتين شفع ثم يسلم وبعد ذلك يوتر بركعة، وذلك لثبوت النهي عن وصل الوتر، بقوله ﷺ عندما حثّ على صلاة الوتر؛ قال: ((..ولا تشبهوا بالمغرب)).[1] فقد نُهي في الحديث عن وصل الوتر وتشبيهه بالمغرب،وقد ذهب الإمام أبو حنيفة-رحمه الله- إلى المنع من فصل الوتر، فإذا قال قائل: يسنُّ وصل الوتر احتياطاً حتى نخرج من خلاف أبي حنيفة، فإنّه لا يبالى بقوله، لأنّه يتوقف على أن يكون بقيَّة العلماء يجيزون الوصل، وإلاّ فلا يحصل الاحتياط هنا بالخروج من الخلاف مطلقاً ، وحتى لو كان بقيَّة العلماء يجيزون الوصل، فلا يلزم الاحتياط أيضاً، لأنّ الوصل يلزم منه ترك سنّة ثابتةٍ عن رسول الله ﷺ.[2]

أمّا إذا كان الاحتياط بالخروج من خلاف العلماء لا يؤدي إلى محذور شرعي، فإنّه يراعى هذا إذا لم يكن دليل المحذور ضعيف بل قوي، فإذا كان ضعيفاً فلا يراعى عنده الاحتياط،وذلك مثل من يديم السفر،لأنّ طبيعة عمله تقتضي ذلك، فإنّ الإتمام في حقِّه أفضل من القصر، مراعاة لقول بعض العلماء الذين قالوا: لا يجوز القصر في هذه الحالة،حتى وإن تضمَّن هذا القول ترك سنّة القصر، إلاّ أنّه لم يؤدِّ إلى تركها مطلقاً، بل في هذه الصورة النادرة التي لعل سنّة القصر لم تشملها.[3]

الضابط الثالث–أن تكون الأدلة المتعارضة متقاربة:

بمعنى أنّه حتى يصح العمل بالاحتياط عند تعارض الأدلة، فلابد أن تكون أدلّة كلٍّ من الأقوال المتعارضة قد عسر الترجيح بينها وصعب إدراك وجه الحق فيها ، بأن يكون هناك اشتباه في إدراك الحق مثلاً. فإنّ المجتهد والحال هذه يحتاط طلباً للسلامة وبراءة الذمة.[4]

الضابط الرابع– أن يقوى مدرك الخلاف بحيث لا يعد هفوة:

والمعنى: أنّه حتى يصح مراعاة قول المخالف ويحتاط له، لابد أن يكون قوله معبِّراً معتقداً به له دليل شرعي، ولا يكون من قبيل السقطات والهفوات،فإنّ كان قوله ضعيفاً نائياً عن مأخذ الشرع، كان معدوداً من الهفوات والسقطات، لا من الخلافيات المجتَهدات.[5] ويمثل للخلاف الغير معتد به والذي هو من قبيل السقطات والهفوات:بجواز إعارة الجواري للوطء، وبجواز نكاح المتعة...[6]

---

[1]– سنن الدارقطني (و بذيله: التعليق المغني على الدارقطني)، علي بن عمر(ت٣٨٥): كتاب الصلاة ، باب: لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب: ج٢/ص(٢٥-٢٤)، وقال: رجاله كلهم ثقات،دار المحاسن القاهرة،الطبعة الأولى سنة ١٣٨٦-١٩٩٦م، صححه: عبد الله المدني. وقال ابن حجر:((ورجاله ثقات، ولا يضرُّه وقف من أوقفه)) انظر: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير؛ لابن حجر، الحافظ أحمد بن علي العسقلاني:ج٢/ ص ١٤ و: ص ٥١١، المكتبة الأثرية، الباكستان سنة ١٣٨٤-١٩٦٤م.

[2] انظر: الأدلة الاستثنائية، للكناني: ص(٤٣٨-٤٣٩).

[3] انظر: الاشتباه والنظائر؛ لابن السبكي: ج١ص١١٧، الجواهر الثمينة؛ للمشاط: ص(٢٣٦-٢٣٧) ،والإحكام؛ لابن حزم: ج٦/ص١٠

[4] قواعد الأحكام؛ للعز: ج٢/ص١٤.

[5] انظر: الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي: ج١/ ص(١١٢-١١٤)، الموافقات؛ للشاطبي: ج١/ص١٦٤.

[6]انظر : المصادر السابقة نفسها.

وإلى ذلك أشار ابن السبكي موَضحاً في قوله: (فمن قوي مدركه اعتد بخلافه، وإن كانت مرتبته في الاجتهاد دون مرتبه مخالفة، ومن ضعف مدركه لم يعتد بخلافه،وإن كانت مرتبته ارفع، وربما قوي مدرك بعضهم في بعض المسائل دون البعض)[1].

الضابط الخامس- أن لا يعتقد من لا يريد الاحتياط أنّه من باب الترك فقط:

وذلك: بأن لا يرى الاحتياط إلاّ في ترك المحرم، لا في أداء الواجب، وذلك كمن يحتاط عن الكلمة الكاذبة، وعن الدرهم الذي فيه شبهة، وقد يترك أموراً واجبة عليه إمّا عيناً وإمّا كفايةً، كصلة رحمٍ،وحقِّ جارٍ وغير ذلك...[2]

وقد يوقع هذا الاحتياط في البدع الكبار، فإن احتياط الخوارج والروافض والمعتزلة وورعهم من هذا الجنس،حتى تركوا الواجبات الكبار من الجمعة والجماعات والحجِّ والجهاد، وهذا النوع من الاحتياط والورع مما أنكره عليهم الأئمة، كالأئمة الأربعة، وصار حالهم يذكر في اعتقاد أهل السنّة والجماعة.[3]

---

[1] الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي: ج١ / ص(١١٢-١١٣).

[2] انظر: الفتاوى؛ لابن تيمية: ج٢٠ /ص(١٣٩-١٤٠) بتصرف .

[3] انظر: المصدر السابق نفسه.

الفقرة الرابعة–آراء الأصوليين في الأخذ بالاحتياط:

للأصوليين في حكم الاحتياط قولان،منهم من ذهب إلى أنّه حجة، ومنهم من ذهب إلى أنّه ليس بحجة، ولكلٍ أدلته.

القول الأول: أنّه يجوز العمل بالاحتياط:

وقد ذهب إلى هذا القول الجمهور: من الحنفيّة[1] والمالكيّة[2] و الشافعيّة[3] والحنابلة[4] ، و قد ذهب إلى هذا القول أيضاً المعتزلة[5].

القول الثاني: إنّه لا يجوز العمل بالاحتياط:

وقد ذهب إلى هذا القول ابن حزم وجماعة من علماء الظاهرية.[6]

---

[1] انظر: الأسرار في الأصول؛ للدبوسي: ج١/ص٥٤، الفصول في الأصول؛ للجصاص: ج٢/ص(٩٨-٩٩-٢٩٨)، أصول البزدوي: ج٢/ص٤٥٤، مناهج العقول؛ للبدخشي: ج٣/ص(١٨٣-١٨٤)، و ج١/ص(٣١٢-٣٢٣)، أصول السرخسي: ج١/ص٣٤٥، الأشباه والنظائر؛ لابن نجيم: ص١٢١، التحرير مع تيسير التحرير؛ لابن الهمام: ج٣/ ص١٥١، مسلم الثبوت؛ لابن عبد الشكور: ج٢/ص(١٩٢-١٩٣-١٨٢-٢٠٣).

[2] انظر: منتهى الوصول والأمل ؛ لابن الحاجب: ص ٢٢٣، بيان المختصر ؛ للأصفهاني: ج١/ ص ٤٩٨، حاشية العضد على ابن الحاجب: ج٢/ ص٦٠، نفائس الأصول ؛ للقرافي: ج٣/ ص ٣٣٤، الفروق؛ له: ج٤/ ص ٣٦٨، الموافقات ؛ للشاطبي: ج١/ ص(١٦١-١٦٦)و: ج٢/ ص ٤١٢، و: ج٣/ ص ٥٣١، الاعتصام ؛ له: ج١/ ص ٢١٤.

[3] انظر: المستصفى؛ للغزالي: ج٢/ ص ٤٤٧، المنخول؛ له: ص ٢٦٤، البرهان ؛ للجويني: ج١/ ص ٤٠٢، و: ج٢/ ص ٧٧٩، المحصول ؛ للرازي: ج٥/ ص ٣٤٩، الإحكام؛ للآمدي: ج٤/ ٥٠١، الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي: ج١/ ص ١١٠، المنثور في القواعد؛ للزركشي: ج٣/ ص ١٣٥.

[4] انظر: العدّة؛ لأبي يعلى: ج٤/ ص ١٢٤٤، التمهيد؛ للكلوذاني:ج١/ ص ٨٧، المسودة؛ لآل تيمية: ص ٣٠٨، الفتاوى؛ لابن تيمية: ج٢٠/ ص ١٣٧، و: ج٢١/ ص ٥٢٠ ، و: ج٢٣/ ص ٢٨٢، الروح؛ لابن القيم: ص ٣٤٦، بدائع الفوائد ؛ له: ج٣/ ص ٢٥٧ وما بعدها.

[5] انظر: المعتمد في أصول الفقه؛ للبصري، أب حسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي(ت٤٣٦): ج١/ ص ٥٩ و: ص ١١٧، و: ص٣٤٨، و: ج٢/ص ١٤٨ و١٧٩، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، قدم له: خليل الميس.

[6] انظر: الإحكام؛ لابن حزم: ج٦/ ص(٢-١٦)، نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٣/ ص ١٣٣٤، الجواهر الثمينة؛ للمشاط: ص٢٣٥.

المطلب الثاني- اعتبار العقل ودلالاته في إثبات حجيّة الاحتياط كمصدر استئناسي في التشريع:

الفقرة الأولى – الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بالأخذ بالاحتياط:

استدلّ القائلون بالأخذ بهذا المصدر بأدلّة من الكتاب والسنّة وأفعال الصحابة، وبعمل الأئمة به.[1] وبأدلّة منطقيّة أقاموا في بيانها الحجّة على ثبوته كمصدر يستأنس به المجتهد عند تعارض الأدلّة أو عدم الدليل؛ ومنها:

١- يرجع إلى الاحتياط خوفاً من الوقوع في الإثم، وذلك استدلالاً من البيان الإلهي في قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظنّ إنّ بعض الظنّ إثم﴾ [الحجرات: ١٢]، ومن قوله تعالى: ﴿إن يتبعون إلاّ الظنّ ﴾ [النجم: ٢٣].

ووجه الدلالة في ذلك : أنّ الله تعالى أمرنا باجتناب بعض ما ليس بإثم خشية الوقوع فيما هو إثم،وهذا الأمر يدفع إلى القول: بأنّ المحرم جميع أنواع الظنون حتى يدلّ الدليل على إباحة البعض ، فيخرج من العموم.[2]

ويجاب على ذلك: بأنّه لا يقال بالعموم في تحريم جميع الظنون، بل يقال: هذا البعض المشار إليه بالتحريم من الظنّ بعينه في الأدلّة الشرعيّة، فما دلّ الدليل على تحريم الظنّ فيه حرمناه، كالظنّ الناشئ عن قول الفاسق، وما لم يدلّ فيه دليل التحريم؛ فالقول بأنّه مباح عملاً بالبراءة الأصليّة في الذمّة.[3]

٢- من الحكمة والمنطق ترك العمل خشية الاشتباه وسوء الظنّ إن كان فعله يورث ذلك غالباً، فلقد كان النبي ﷺ يترك العمل وهو يحب أن يعمله، أو خشية أن يساء الظنّ به ﷺ، وأمثلة ذلك كثيرة ؛ منها:

أمر النبي ﷺ بالاحتياط في قوله: ((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك))[4]، ووجه الدلالة فيه: أنّ الإنسان لا يأمن إن ترك الأخذ بالأحوط أن يكون الواجب عليه إتباعه، فلذلك وجب فعله احتياطاً لدينه. فمن حقّ الله تعالى على العبد فيما اشتبه عليه ممّا هو في سعة في تركه والعمل به، أو ممّا هو غير واجب : أن يدع ما يريبه إلى ما لا يريبه ، إذ يزول بذلك عن نفسه الشكّ، وهذا خير من التسهيل والاسترسال حتى لا يبالي العبد بدينه ولا يحتاط.[5]

٣- أنّ الحرام يدخل بأرقّ سبب، والمثال على ذلك: أنّ الله تعالى حرَّم نكاح ما نكح الآباء بالعقد وإن لم يكن هنالك وطئ، وأمّا التحليل فلا يدخل إلاّ بأقوى الأسباب؛ كتحليل المطلقة عن زوجها ثلاثاً بانفكاك عقد زوج غيره بعد الوطء.[6]

---

[1] انظر المصادر المذكورة ضمن فقرة آراء المذاهب في الأخذ بالاحتياط: ص ٣٥٦ من الكتاب.

[2] انظر: الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي: ج١/ ص ١١٠، الفروق؛ للقرافي: ج١/ ص ١٨، طبعة عالم الكتب. بيان المختصر؛للأصفهاني: ج١/ ص ٦٦٠، حاشية العضد على ابن الحاجب: ج٢/ ص ٥٩.

[3] انظر: الفروق ؛ للقرافي: ج١/ ص (١٨-١٩) طبعة عالم الكتب، وبتصرف.

[4] مسند الإمام أحمد: ج١/ ص ٢٠٠، الجامع الصحيح (سنن الترمذي): كتاب صفة القيامة، باب رقم:٦٠: ج٤/ ص ٦٦٨، ح٢٥١٨، سنن النسائي: كتاب الأشربة، باب : الحث على ترك الشبهات: ج٨/ ص ٣٢٧، ح٥٧١١، وقال فيه الترمذي: (حديث حسن صحيح).

[5] انظر: الفصول في الأصول ؛ للجصاص: ج٢/ ص (٩٨-٩٩)، نفائس الأصول ؛ للقرافي: ج٣/ ص ١٣٣٤، الاعتصام ؛ للشاطبي: ج٢/ ص ١٥٩، المحصول ؛ للرازي: ج٥/ ص ٤٣٩، الإحكام للآمدي: ج٦/ ص ٣٥١.

[6] الإحكام ؛ لابن حزم: ج٦/ ص ١١، الفروق ؛ للقرافي: ج٣/ ص ٧٣.

٤- أنّ في الاحتياط والورع تيقن الخلاص من إثم الواجب وتحقيق لبراءة الذمّة، فإذا فعل الأحوط فقد خرج عن عهدة إثم ترك الواجب، وأمن من الإثم قطعاً، فوجب الحمل عليه.[١]

٥- في الاحتياط يحصل الجمع بين أدلّة المختلفين، والعمل بمقتضى كل دليل، فلا يبقى في النفوس توهم أنّه قد أهمل دليلاً لعل مقتضاه هو الصحيح. فبالجمع ينتفي ذلك، فأُثر الجمع بين المذاهب في جميع مقتضيات الأدلّة في صحة العبادة والتصرف.[٢]

٦- أنّ الأخذ بالاحتياط هو اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها، حيث أنّ في الأخذ بالأحوط درء للمفاسد، ومعلوم أنّ درء المفسدة أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأظهر.فلأجل ذلك يقدم الحاظر على المبيح، ويقدم المحرم إذا تعارض مع الواجب ، ويحتاط في الشرع لدرء المفاسد بالكراهة والتحريم، كما يحتاط لجلب المصالح الندب والإيجاب.[٣]

الفقرة الثانية- الدلالة المنطقيّة عند القائلين بعدم الأخذ بحجيّة الاحتياط:

أيضاً وعلى منهج المذهب القائل بالأخذ بالاحتياط، عمد القائلون بعدم الأخذ به في الاستدلال على ذلك بأدلّة من الكتاب والسنّة[٤] ، وأشاروا إلى ذلك بأدلّة منطقيّة متعددة؛ ومنها:

١- بالاحتياط لا يُحرَّم الحلال، ولا يُحلَّل الحرام، وإنّما يكون ذلك بما ورد من الشرع . وقد بيّن الله تعالى على ذلك فقال ﷻ: ﴿ ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الكذب إنّ الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون ﴾ [النحل: ١١٦] وقوله ﷻ: ﴿ قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون ﴾ [يونس: ٥٩].

فبطل بهذين النصيّن أن يحرم أحد شيئاً باحتياط أو خوف تذرع.[٥]

ويجاب على هذا الاستدلال بأنّه لا يسلم بأنّ العمل بالاحتياط افتراء على الله سبحانه وتعالى، فقد ثبتت أدلّة كثيرة بالعمل به أثبتها أصحاب القول الأول، وسلمت لهم استدلالاتهم فيها، ومن ذلك أنّ السنّة قد أثبتت أنّ هنالك متشابهات، فلا تعارض بين العمل بالاحتياط وبين قوله ﷻ:﴿وقد فصل لكم ما حرّم عليكم﴾ [الأنعام:١١٩].[٦]

---

[١] انظر: الفروق ؛ للقرافي: ج٤/ ص(٣٦٥-٣٦٨)، التحرير مع التيسير ؛ لابن الهمام: ج٣/ ص(١٢٦ و ١٥١-١٥٢)، نهاية السول ؛ للإسنوي: ج٣/ ص ١٨٤، مسلم الثبوت؛ لابن عبد الشكور: ج٢/ ص ١٨٢.

[٢] انظر: الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي: ج١/ ص١١١، الفروق؛ للقرافي: ج٤/ ص ٣٧٤.

[٣] انظر: قواعد الأحكام؛ للعز بن عبد السلام: ج٢/ ص١٥، بتصرف.

[٤] راجع هذه الأدلّة في المصادر المذكورة ضمن فقرة آراء المذاهب في الأخذ بالاحتياط: ص ٣٥٦ من الكتاب.

[٥] انظر: الإحكام ؛ لابن حزم: ج٦/ ص١٢، بتصرف .

[٦] انظر: العمل بالاحتياط ؛ لمنيب شاكر: ص(١٤٦-١٤٧).

٢- الحكم بالاحتياط حكم بالظنّ، فإنّ كلّ من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره فقد حكم بالظنّ، وإذا حكم بالظنّ فقد حكم بالهوى والتشهي .[١]

ويجاب عن هذا الاستدلال بأنّه لا يسلَّم بأنّ العمل بالظنّ ممنوع على الإطلاق، فالظنّ نوعان:

أحدهما: ظنّ ناشئ عن دليل؛ وهو كلّ حكم اجتهادي عملي دليله ظنّي، وهذا يجب العمل به وإتباعه، وهو المقصود هنا.

والآخر: ظنّ ناشئ عن غير دليل؛ وهو الذي جاء النهي عنه والذم فيه من النصِّ الشرعي.[٢]

٣- أنَّ الشكَّ بلا دليل لا يعمل بمقتضاه ولا يحتاط من أجله.[٣]

ويجاب عن ذلك: بأنّه لا يسلّم بأنّ الشكّ كله يوجب الاحتياط، بل من أنواع الشكِّ ما يرجع فيه إلى قواعد أخرى؛ كقاعدة الاستصحاب وغيرها من القواعد.

٤- أنَّ الاحتياط مخالف للقياس الشرعي ، لأنّ القياس الشرعي يجري فيه المجتهد على مقتضى دليله، بخلاف الاحتياط فإنّه يقتضي عدم جريانه على مقتضى دليله.[٤]

٥- أنَّ الاحتياط غير مطرد في كلّ مسائل الخلاف ؛ وهو مشكل، لأنّه إن كان حجّة فإنّه يعمُّ كلّ مسائل الخلاف، وإلاّ بطلت حجيّته، لأنّ تخصيصه ببعض المسائل الخلافيّة دون بعض تحكُّم، وترجيح بلا مرجح.[٥]

ويجاب عن الاستدلال الرابع والخامس: بأنّ الاحتياط قد يكون في بعض المسائل دون بعض؛ وضابط ذلك: رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم مدلول دليل المخالف، فليس هذا تحكُّماً لأنّ له مرجحاً، وثبوت الرجحان ونفيه إنّما يكون بحسب نظر المجتهد في النوازل.[٦]

ويرد عليه: بأنّ ذلك يقتضي وجود الملزوم بدون لازمه، وهو محال عقلاً.

فيجاب على ذلك: بأنّ استحالة وجود الملزوم دون لازمه إنّما هو في اللزوم العقلي، أمّا في اللزوم الشرعي فلا استحالة في انفكاك الملزوم فيه عن اللازم؛ لإمكانية وجود مانع يمنع من ثبوت اللازم مع وجود ملزومه، كانتفاء الإرث بسبب وجود مانع الكفر مع وجود البنوة.[٧]

---

[١] انظر: الإحكام؛ لابن حزم: ج٦/ ص١٣.

[٢] العمل بالاحتياط؛ لمنيب شاكر: ص (١٤٦-١٤٧) بتصرف يسير.

[٣] الإحكام؛ لابن حزم: ج٦/ ص١٨٤.

[٤] الجواهر الثمينة ؛ للمشاط: ص ٢٣٦، بتصرف .

[٥] المصدر السابق نفسه.

[٦] انظر: الجواهر الثمينة؛ للمشاط: ص ٢٣٦.

[٧] المصدر السابق نفسه.

٦- أنَّ من حرَّم الشبهات وأفتى بذلك وحكم به على الناس، فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، واستدرك بعقله على ربه بأشياء ليست من الشريعة.[1]

٧- أنَّ الذي يحرِّم الحلال من أجل الاحتياط وخوف الوقوع في الحرام – وقد لا يقع فيه- يقع هو نفسه في يقين الحرام، لأنّه يحرِّم ما لم يحرِّمه الله تعالى، ومحرم الحلال كمحلل الحرام ولا فرق، وذلك كمن يلزم بالطلاق ثلاثاً لمن شكّ أطلّق ثلاثاً أم أقل؟ وفي هذا تحريم للحلال مخافة مواقعة الحرام، وذلك لا يجوز.[2]

ويجاب على ذلك: بأنّه ليس المقصود من الاحتياط تحريم الحلال، وإنّما المقصود فيه ترك المشتبه خشية الوقوع في الحرام، وهو غرض صحيح معتبر أقيمت عليه البراهين والأدلّة.

٨- أنَّ الدليل على ضعف الاحتياط أنّه ليس بدليل، ولا هو ممّا يجب الأخذ به، لأنّ الاحتياط ليس من أمارات الوضع، ولا من مقتضيات الوجوب، بل هو من باب الأصلح ومن باب الأخذ بالأفضل والأحسن، وما كان كذلك فهو دليل ضعيف لا يصحُّ الاحتجاج به.[3]

ويجاب عن قولهم بأمريّن:

- أنّ من عادة الفضلاء أنهم يقولون في قول المستدل على مسألة: (هذا أرجح فيجب المصير إليه) ومعنى ذلك أن الرجحان يقتضي الأحسن، وإنّما يكون الأحوط في الأحسن، ذلك أنّ فعل الأحسن وترك مواطن الشبه مندوب إليه، والأفضل الوجوب.

- أنّ الرجحان إن كان في أفعال المكلفين فيقصد به الندب. وإن كان في مدارك المجتهدين وأدلّة النظار والمناظرين اقتضى ذلك الوجوب والتحتُّم واللزوم. بل انعقد الإجماع على أنّ المجتهد يجب عليه إتباع الراجح من غير رخصة في تركه، بخلاف الراجح في حقِّ المكلف فإنما يقتضي الندب، وبذلك يظهر بطلان القول : بأنّ الاحتياط ليس من مقتضيات الوجوب، لأنّ الترجيح من قبيل الاحتياط إنّما هو في دليل لا في فعل .[4]

---

[1] انظر:الإحكام ؛ لابن حزم: ج٦/ ص١٨٣.

[2] الإحكام ؛ لابن حزم: ج٦/ ص(١٨٥-١٨٦) بتصرف يسير.

[3] انظر: نفائس الأصول؛ للقرافي: ج٣/ ص ١٣٣٤.

[4] المصدر السابق نفسه.

والذي يظهر لي – وبعد عرض أدلّة كلا الطرفين- رجحان مذهب القائلين بأنّ الاحتياط حجّة يعمل به، وذلك لتأييد قولهم بأدلّة كثيرة استدلّ بها أهل ذلك المذهب من الكتاب والسنّة وعمل الصحابة – رضوان الله عليهم- واستئناسهم بفتاوى الأئمة المختلفة[1]، وبما أشرت إليه من أدلّة منطقيّة ذكرها القائلون بحجيّته مستدلين بها على قبول العمل به عقلاً وشرعاً.

كلّ ذلك يدّل على أنّ الاحتياط يعتبر أصلاً معمولاً به – وإن لم يكن بارزاً على شكل دليل مستقل عند العلماء- خصوصاً وإنّ القائلين بعدم حجيّته هم الظاهريّة فقط، ولم ينقل عن غيرهم إنكار العمل بالاحتياط.

زد على ذلك أنّ أدلتهم إمّا ضعيفة الدلالة ، وإمّا مجاب عنها، وليس لهم شبهة حجّة في إنكارهم العمل به، إلاّ ما ادعوه من عدم انضباط أمر الاحتياط وأنّه مختلف باختلاف المحتاطين. لكن من الممكن تجاوز هذه القضيّة بالقول: أنّ العمل بالاحتياط هو من باب الاجتهاد، والاجتهاد يختلف باختلاف المجتهدين ومدى عملهم، ولم ينكر أحد الاجتهاد البتّة ، فما زال العلماء على شتى العصور يجتهدون في الحوادث المختلفة من غير نكير أحد، ولا يقبل اجتهاد أحدهم إلاّ إذا كان موافقاً لأصول الشريعة العامة، والاجتهاد كذلك لا يقبل إلاّ بضوابطه وشروطه ، الأمر الذي يجعل من عمليّة الاحتياط منضبطة إلى حدٍّ ما.

هذا وما زال الأئمة يأخذون بالاحتياط ويعملون به في أقوالهم وأفعالهم وفتاويهم، حتى قال الإمام مالك – رحمه الله تعالى- :(لا يكون العالم عالماً حتى يحتاط لنفسه بما لو تركه لم يكن عليه فيه إثم)[2] .

وأيضاً فإنّ في الاحتياط تحصيل للمنافع تارةً، ودرء للمفاسد تارةً أخرى، فهو وسيلة لتحصيل ما تحقق وجوبه، فإذا دارت المفسدة بين الإيجاب والندب؛ فالاحتياط حملها على الإيجاب ، وإذا دارت المفسدة بين الكراهة والتحريم؛ فالاحتياط حملها على التحريم، لما في ذلك من تحقيقٍ لبراءة الذمة في أداء التكليف،[3] فالمحتاط على كلا الحالتين فائز بمرضاة الله تعالى.

كلّ ذلك يجعل من الاحتياط في دائرة الأمور المستحسنة التي يجدر بالمكلف فعلها على سبيل الندب لا الإيجاب، ولعل هذا ما يتمّ التوفيق به بين مذهب المانعين للأخذ بالاحتياط ، والآخذين بالعمل به، والله أعلم.

---

[1] انظر هذه الأدلّة بالمصادر المذكورة ضمن فقرة (آراء العلماء القائلين بالاحتياط): ص٣٥٦ من الكتاب.

[2] الموافقات؛ للشاطبي: ج٥/ ص ٢٤٩.

[3] قواعد الأحكام ؛ للعز بن عبد السلام: ج٢/ ص ١٥ بتصرف واختصار. وانظر: الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي: ج١/ ص ١١١.

خلاصة نتائج هذا المبحث:

١- يقصد بالاحتياط: الاحتراز عن الوقوع في المنهيات أو الترك للمأمورات عند وجود الاشتباه، وهذا المعنى يتوافق كلّ التوافق والانسجام مع معان لفظ الاحتياط لغة؛ ذلك أن المعنى الاصطلاحي يدور حول حفظ النفس وطلب سلامتها.

٢- أنّ في تقسيم الاحتياط إلى نوعين –محمود ومذموم– وفي وضع الشروط التي لا بدّ منها في اعتباره ضبط لأصل الاحتياط وآليّة التعامل به من قبل المجتهد في الاستناد إليه في الترجيح بين المتعارضات، أو بين الأحكام.

٣- الاحتياط باب من أبواب الاجتهاد المعتبر ، فدلّ على ثبوتيّة العمل به.

٤- أنّ الأخذ بالاحتياط هو اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها، حيث أنّ في الأخذ بالأحوط درء للمفاسد، ومعلوم أنّ درء المفسدة أولى من رعاية حصول المصالح، وهو الأظهر.فلأجل ذلك يقدم الحاظر على المبيح، ويقدم المحرم إذا تعارض مع الواجب ، ويحتاط في الشرع لدرء المفاسد بالكراهة والتحريم، كما يحتاط لجلب المصالح الندب والإيجاب.

٥- دلّت الأدلّة المنطقيّة على ثبوت الاحتياط كمصدر من مصادر التشريع وأصل من أصولها في تشريع الحكم وبيان العمل به، وهو أمرٌ معتبر عقلاً دلّ على اعتباره الموازين العقليّة المستنبطة؛ كالمصلحة وبراءة الذمّة وغيرها، وعليه فهو ميزان من موازينه المستنبطة أيضاً.

فهرست الآيات القرآنية

الآيات مرتبة وفق الترتيب القرآني للسور ثمَّ رقم الآية :

قال الله ﷻ بعد بسم الله الرحمن الرحيم :

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ...﴾ [البقرة :٣٠]........................ ١٥٧

﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا . . .﴾ [البقرة ٧١]............................. ١٧٧

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا﴾[البقرة: ١٠٤].. ٣٠٤

﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللهُ المَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]... ٢٣

﴿ وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا﴾[البقرة: ١٢٥].. ١٣٧

﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى﴾ [البقرة : ١٢٥].. ٣٤٢

﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطا ﴾ [سورة البقرة: ١٤٣]... ٢٧١

﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾ [البقرة: ١٧٩].. ٢٦٧

﴿يا أيها الذين امنوا كتب عليكم الصيام . . .﴾ [البقرة : ١٨٣].. ٢٨٧

﴿لا نفرق بين أحد من رسله﴾[البقرة: ١٨٥].. ٢٨٩

﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ [البقرة : ٢٢٨].. ١٨٨

﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ [البقرة : ٢٧٥]... ١٨٨

﴿ إنّما البيع مثل الرّبا ﴾ [البقرة : ٢٧٥].. ١٨٨

﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله . . . ﴾ [آل عمران: ٣١].............................١٩٣

﴿وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب. . . ﴾ [آل عمران: ٧٨].. ٢٨٧

﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران: ٨٥]........................ ٢٨٧

﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران: ١١٠]... ٢٧١

﴿وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران: ١٥٩]... ٣٣٦

﴿ وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف ﴾ [النساء : ٢٣]... ١٨٩

﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم . . . ﴾ [النساء : ٦٥].................................... ١٩٣

﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ [النساء : ٦٩] ١٨٧

﴿ لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣]... ٣٤٠

﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجّة بعد الرسل ﴾ [النساء: ١٦٥]................ ١٩١- ٣٤١

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣]................ ٣٢

﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين . . . ﴾ [المائدة: ٤٥]................................. ٢٨٨

﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ [المائدة : ٣٨]... ١٨٩

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ. . . ﴾ [المائدة: ٩٠ - ٩١]............... ٢٣

﴿ قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾ [الأنعام : ٥٠].. ٢١

﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾[الأنعام: ٩٠].. ٢٨٩

﴿وما قدروا الله حقّ قدره﴾ [الأنعام: ٩١]... ٣٦٢

﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾ [الأنعام: ١٠٨]........................ ٣٠٤

﴿وقد فصل لكم ما حرّم عليكم﴾ [الأنعام:١١٩] ٣٥٧

﴿ وأن هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله ﴾ [الأنعام : ١٥٣]...................... ١٧٧

﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون . . . ﴾ [الأنعام: ١٤٥-١٤٦]................. ٢٨٧

﴿ أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ [الأعراف : ١٨٥]............ ٢٨

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢]......................٢١

﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾ [الأنفال :٢٤]............... ١٩٣

﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾ [الأنفال: ٢٩]... ٣٣٨

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥]................ ٣٢

﴿ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ..﴾ [التوبة: ١٢٢]........................ ٢٨

﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤]... ٢٣

﴿ قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق . . . ﴾ [يونس: ٥٩].. ٣٥٧

﴿ فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾[يونس: ٧١].. ٢٠٨

﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ [هود : ٦١].. ١٥٧

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]... ٢٣

﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ [النحل : ٤٤]................١٩٢- ١٩٤ -١٨٧

﴿ لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾ [النحل:١٠٣]............................ ١٧٩

﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾[سورة النحل : ١٢٥]..................... ٣٣

﴿ ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام﴾ [النحل: ١١٦]......................... ٣٥٧

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]..٣١

﴿فلا تقل لهما أفٍّ﴾ [الإسراء ٢٣].. ٧٤

﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ . . .﴾ [الإسراء : ٣٦].. ٢١

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥]........ ٥٣

﴿وأقم الصلاة لذكري﴾[طه: ١٤]........ ٢٨٩

﴿ فأقيموا الصلاة وءاتوا الزكاة ﴾ [الحج : ٧٨]........ ١٨٨

﴿ وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون﴾ [المؤمنون: ٥٢]........ ١٦١

﴿ الله نور السماوات والأرض ﴾[النور : ٣٥]........ ٥١

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [النُّور: ٦١]........٢٣

﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ [النور : ٦٣]........ ١٩٤

﴿ تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعلمين نذيرا﴾ [الفرقان: ١]........ ١٤٩

﴿ ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين﴾ [القصص:٣٦]........ ١٧٩

﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ [العنكبوت: ٦٩]........ ٣٤٠

﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب:٢١]........ ١٩٦

﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾ [الأحزاب : ٣٦]... ١٩٣-١٩٤

﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها . . ﴾ [الأحزاب : ٧٢]........ ١٥٨

﴿ إنما يتذكر أولو الألباب ﴾ [الزمر : ٩]........٢١

﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر : ٩]........ ٢١

﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾[سورة الزمر: ١٨]........ ٢٤٣

﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه﴾ [الزمر: ٢٢]........ ٣٤٠

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم أفلا يبصرون﴾ [فصلت : ٤١]........ ٣٣٦

﴿يجتبي إليه من يشاء﴾ [الشورى: ١٣].. ٣٤١

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً . . ﴾ [الأحقاف: ٢٦]............... ٤٥

﴿فاعلم أنه لا إله إلاّ الله ﴾ [محمد: ١٩].. ٣٣٧

﴿ يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظنّ إنّ بعض الظنّ إثم﴾ [الحجرات: ١٢]................ ٣٥٦

﴿ وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾[الذاريات :٢٠-٢١]............ ٥٢

﴿إن يتبعون إلاّ الظنّ ﴾ [النجم: ٢٣].. ٣٥٦

﴿ هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر﴾ [سورة الحشر: ٢]............ ٢٢٤

﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر :٢].. ٢٧-٢٧٦

﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب ﴾ [الحشر : ٧]............ ١٩٣

﴿ إنّه لقرآن كريم في كتب مكنون لا يمسه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين ﴾[الواقعة ٧٧-٨٠]............ ١٧٨

﴿ إنّ علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ﴾ [القيامة: ١٧، ١٨]............................ ١٤٩

﴿ فذكر إنّما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر﴾ [الغاشية:٢٢،٢١]............................ ١٦٢

﴿والله من ورائهم محيط﴾ [البروج:٢٠].. ٣٤٦

﴿ ووجدك ضالاً فهدى﴾ [الضحى: ٧].. ٣٤١

فهرست الأحاديث النبوية

الأحاديث النبوية الشريفة الواردة في الكتاب مرتبة حسب الترتيب الألفبائي:

((أعْقِلْهَا وتَوَكَّلْ)).. ٤٢

((أنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون...)) ٢٧١

((أنّ النبي ﷺ أتي بسارق فقطع يمينه)) ١٨٩

((أنّه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدّثون...)) ٣٤١

((الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة)) ٣٥١

((الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله)).......... ٢٢- ١٨٥-٢٩٠

((خير أمتي قرني ، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم)) ٢٧١

((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)) ٣٥٦

((صلّوا كما رأيتموني أصلّي)).. ١٨٤- ١٨٨

((طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان)).. ١٨٨

((كل مسكرٍ خمرٌ، وكلّ خمرٍ حرامٌ))...٢٣

((كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟)).. ١٨٥

((..ولا تشبهوا بالمغرب))...٣٥٣

((لا تزال طائفة من أمتي على الحقّ ظاهرين لا يضرّهم من ناوأهم))........................ ٢١٣

((لا تنكح المرأة على عمّتها ولا خالتها)) ١٨٩

((لتّتبعنَّ سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع...))................................ ١٨٣

((لما خلق الله عز وجل العقل قال له : قم ، فقام...)).. ٢١

((من أكبر الكبائر أن يسب الرجل والديه)) ٣٠٤

((ما أَسْكَرَ كثيرُهُ، فقليلُهُ حرامٌ))..٢٣

((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ)) ٢٤٣

((ما رأيتُ من ناقصاتِ عقلٍ ودينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الحازمِ من إحداكُنَّ))..........................٣١

((من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو ردّ)).. ١٨٤

((من أحيا سنّة من سنتي قد أميتت بعدي فإنّ له من الأجر...))........................ ١٨٣

((من سنّ في الإسلام سنّةً حسنةً فله أجرها....)).. ١٨٣

((من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له)) ٢٠٨

((من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها)) ٢٨٩

((نَهَى عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ ومُفَتِّرٍ))..٢٣

فهرست القواعد الفقهية

القواعد الفقهية الواردة في الكتاب مرتبة حسب الترتيب الألفبائي:

(استعمال الناس حجّة يجب العمل بها) ٢٦٦

(الأصل براءة الذمة) ٢٥٣

(الأصل بقاء ما كان على ما كان).. ٢٥٣

(إنّما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت).. ٢٦٦

(التعيين بالعرف كالتعيين بالنصِّ).. ٢٦٦

(الضرورات تبيح المحظورات).. ٢٩٥

(الضرورات تقدَّر بقدرها) ٢٩٥

(العادة محكَّمة).. ٢٦٦

(العبرة للغالب الشائع لا للنادر).. ٢٦٦

(القديم يترك على قدمه) ٢٥٣

(لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان).. ٢٦٦

(المعروف بين التجّار كالمشروط بينهم).. ٢٦٦

(المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً).. ٢٦٦

(ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه) ٢٥٣

(اليقين لا يزول بالشكِّ).. ٢٥٣

فهرست الأعلام

فيما يلي فهرس للأعلام الوارد ذكرهم في ثنايا الكتاب، وسأذكر ذلك وفق المنهج القائم على ذكر الاسم بترتيب ألفبائي- مع إهمال (أل) التعريف و(ابن) في الترتيب- ثمَّ دراسة مصغّرة لنقاط معيَّنة من سيرته تتضمن اللقب والكنية و مكان الولادة وزمنها (إن وجد)، والوفاة وزمنها ، وأكثر الكتب شهرة لديه، ومن ثمّ ذكر المصادر المترجمة له مع الجزء والصفحة – إغناءً لترجمته وسهولة للتعرف عليه من الفهرس ذاته- وبعد ذلك الإشارة إلى رقم الصفحة الوارد ذكر ترجمة العَلم فيها ضمن الكتاب، والأعلام الوارد ذكرهم في الكتاب هم:

١- **الآمدي**: هو علي بن أبي محمد بن سالم، أبو الحسن الآدمي. أصوليّ، من رؤوس الأشعريَّة. توفي سنة ٦٣١هـــ. (السير، الذهبي ،ج ٢٢/ص٣٦٤. والأعلام ،الزركلي، ج ٤/ص٣٣٢).

.... ٢٢

٢- **إبراهيم النظام**: هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد الضبعي البصري ،شيخ المعتزلة صاحب التصانيف، المتكلم ، تكلم في القدر وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ ، وله نظم رائق وترسل فائق وتصانيف جمة؛منها: (كتاب الطفرة وكتاب الجواهر والأعراض وكتاب حركات أهل الجنة وكتاب الوعيد وكتاب النبوة ...) ، مات في خلافة المعتصم أو الواثق سنة بضع وعشرين ومئتين . (انظر: سير أعلام النبلاء؛للذهبي: ج١٠/ ص٥٤١).

.... ٢١٦

٣- **أبو بكر الباقلاني**: هو محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة سكن بغداد وسمع بها الحديث وكان ثقة، فأما الكلام فكان أعرف الناس به وأحسنهم خاطراً، وأجودهم لساناً، وأوضحهم بياناً، وأصحهم عبارة، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم، توفي رضي الله عنه سنة (٤٠٣)للهجرة. (انظر: تاريخ بغداد؛ الخطيب البغدادي: ج٥/ص٣٧٩).

.... ٤٦

٤- **الجرجاني**: هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني الحنفي، ولد سنة (٧٤٠)للهجرة، وتوفي سنة (٨١٦)للهجرة، في شيراز ودفن فيها، صار إماماً في جميع العلوم العقليّة والنقليّة، له الكثير من المصنفات، ومنها: (التعريفات، وشرح المفتاح، وشرح المواقف العضدية، وشرح فرائض الحنفية) ، بالغ الناس في تعظيمه فقد جعلوه هو والسعد التفتازاني حجة في علومهما. (انظر: الأعلام ؛ للزركلي: ج٥/ ص ٧، الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛ للّكنوي، ص (٢١٢-٢١٦).

.... ١٧٠

٥- **الجويني**:هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن يوسف الجويني الشافعي، يلقب بضياء الدين. ولد سنة (٤١٩) للهجرة، وتوفي سنة (٤٧٨) للهجرة، كان أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، فهو الحبر المدقق النظّار الأصولي، المتكلم البليغ ، الفصيح الأديب العلم، من مؤلفاته: (غياث الأمم في إلتياث الظلم، والبرهان، والورقات في أصول الفقه، ونهاية المطلب في دراية المذهب في الفقه) . (انظر: سير أعلام النبلاء؛ للذهبي: ج١٨/ ص (٤٦٨-٤٧٦)، طبقات الشافعية؛ للسبكي: ج٣/ ص (٢٤٩-٢٥١)).

.... ٢١١

٦- **ابن الحاجب**: المحدث البارع مفيد الطلبة عز الدين عمر بن محمد بن منصور الأميني الدمشقي ابن الحاجب الجندي، صاحب المعجم الكبير من أذكياء الطلبة وأشدهم عناية ، وكان دينا خيرا ثبتا متيقظا ؛ سمع هبة الله بن طاووس وموسى بن عبد القادر والموفق والفتح وطبقتهم، وكتب الكثير وصنف و لم يبلغ الأربعين، سمع منه أبو حامد ابن الصابوني وجماعة. قرأت بخط الحافظ الضياء . وفي شعبان سنة(٦٣٠) للهجرة توفي الشاب الحافظ ابن الحاجب . (انظر: سير أعلام النبلاء؛ الذهبي:ج٢٢/ ص ٣٢٠).

.... ٢١٦

٧- **أبو الحسن الكرخي**: هو عبيد الله بن الحسين بن دلال الكرخي الحنفي، ولد سنة (٢٦٠) للهجرة، وتوفي سنة(٣٤٠) للهجرة. انتهت إليه رئاسة العلم في أصحاب أبي حنيفة، كان ورعاً صبوراً على الفقر والحاجة، كثير العبادة، أصيب آخر عمره بالفالج. من مؤلفاته: (المختصر في الفقه، شرح الجامع الكبير، مسألة في الأشربة وتحليل نبيذ التمر..). (انظر: شذرات الذهب؛ لابن العماد: ج٢/ ص ٣٥٨، الجواهر المضية؛ لأبو الوفا القرشي: ج٢/ ص ٤٩٣).

.... ٢٣٨

٨- **ابن حزم الظاهري**: هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي أبو محمد القرطبي ، الفقيه الحافظ الظاهري صاحب التصانيف ولد بقرطبة سنة (٣٨٤) ، وتوفي سنة (٤٥٦) للهجرة. ونشأ في نعمة ورياسة وكان أبوه من الوزراء، وولي هو وزارة بعض الخلفاء من بني أمية بالأندلس، ثم ترك واشتغل في صباه بالأدب والمنطق والعربية، وقال الشعر وترسل، ثم أقبل على العلم فقرأ الموطأ وغيره ثم تحول شافعياً فمضى على ذلك وقت، ثم انتقل إلى مذهب الظاهر وتعصب له وصنف فيه، ومن كتبه: (الإحكام في أصول الأحكام، النبذ في أصول الفقه الظاهري...) . (انظر: لسان الميزان؛ ابن حجر: ج٤/ ص ١٩٨).

.... ٢١٧

٩- **الخطيب الشربيني**: هو محمد بن أحمد الشربيني القاهري المعروف بالخطيب الشربيني، فقيه، مفسر، متكلم، نحوي، من مؤلفاته (مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج) توفي سنة ٩٧٧هـ.(انظر: معجم المؤلفين: ٢٦٩/٨).

.... ٣١٨

١٠- **داود الظاهري**: هو محمد بن داود بن علي الظاهري، العلامة البارع ذو الفنون أبو بكر ، كان أحد من يضرب المثل بذكائه ، وله بصر تام بالحديث وبأقوال الصحابة وكان يجتهد ولا يقلد أحداً. قال أبو محمد بن حزم : كان ابن داود من أجمل الناس وأكرمهم خلقاً وأبلغهم لسانا وأنظفهم هيئه مع الدين والورع وكل خله محمودة محبباً إلى الناس، حفظ القرآن وله سبع سنين ، وذاكر الرجال بالآداب والشعر وله عشر سنين، وله من التآليف: (كتاب الإنذار والأعذار، وكتاب التقصي في الفقه ، وكتاب الإيجاز و لم يتم ، وكتاب الانتصار من محمد بن جرير الطبري، وكتاب الوصول إلى معرفه الأصول..) عاش ثلاثاً وأربعين سنة. قال: ومات في عاشر رمضان سنة (٢٩٧) للهجرة.(انظر: سير أعلام النبلاء؛ للذهبي: ج١٣/ ص ١٠٩).

.... ٢٠٦

١١- **ابن دقيق العيد**: هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع ، أبو الفتح تقي الدين القشيري ، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد ، ولد سنة (٦٢٥) ، وتوفي سنة (٧٠٢ ه) كان والده مالكي المذهب ، ثم تفقه على يد الشيخ عز الدين بن عبد السلام فحقق المذهبين ، وأفتى فيهما ، كان من الأكابر في الأصول والحديث ، من مؤلفاته إحكام الأحكام ، الإلمام بأحاديث الأحكام ، شرح الأربعين حديثا للنووي .(انظر: الأعلام؛ للزركلي ج٦/ ص٢٨٣ ، البداية والنهاية؛ لابن كثير ج١٤ ص٢٨-٢٩).

.... ٦٢

١٢- **الزركشي**: هو محمد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله، بدر الدين الزركشي، ولد سنة(٧٤٥) هجرية، وتوفي سنة(٧٩٤)هجرية، عالم فقيه بفقه الشافعية والأصول، تركي الأصل، له مؤلفات كثيرة منها: (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، والبحر المحيط في أصول الفقه، والدر المنثور في القواعد، والبرهان في علوم القرآن).(انظر: شذرات الذهب؛ لابن العماد: ج٦/ ص ٣٣٥، الأعلام؛ للزركلي: ج٦/ ص (٦٠-٦١)).

.... ٢٣٢

١٣- **أبو زهرة**: هو الأستاذ محمد أبو زهرة، من علماء الأزهر الشريف، وله مؤلفات كثيرة، منها: (ابن حنبل، أبو حنيفة، أبو عبد الله البخاري وصحيحه..) .

.... ٢٤٧

١٤- **أبو زيد الدبوسي**: هو أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي البخاري الحنفي، نسبة إلى دبوسية قرية بين بخاري وسمرقند، يقال: بأنه أول من وضع علم الخلاف وأبرزه للوجود، ولد سنة (٣٦٧)للهجرة وتوفي سنة (٤٣٠) للهجرة. من مؤلفاته: (تقويم الأدلة، كتاب الأسرار، تأسيس النظر) .(انظر: معجم البلدان؛ لياقوت الحموي: ج٢/ ص (٣٤٧-٣٤٨)، وفيات الأعيان؛ لابن خلكان: ج٣/ ص ٤٨).

.... ٣٢٦

١٥- **السبكي**: هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، أبو نصر، قاضي القضاة، ولد سنة (٧٢٧) للهجرة، وتوفي سنة (٧٧١) للهجرة، ينسب إلى سبك من أعمال المنوفية بمصر، من مؤلفاته: (طبقات الشافعية الكبرى، جمع الجوامع في أصول الفقه، الأشباه والنظائر في فقه الشافعية..) . (انظر: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ؛ للألوسي: ص ١٦، الأعلام؛ للزركلي: ج٤/ ص (١٨٤-١٨٥).

.... ٢١٠

١٦- **السرخسي**: هو محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي تكرر ذكره في الهداية الإمام الكبير شمس الأئمة صاحب المبسوط وغيره أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون كان إماما علامة حجة متكلما فقيها أصوليا مناظرا لزم الإمام شمس الأئمة أبا محمد عبد العزيز الحلواني حتى تخرج به وصار أنظر أهل زمانه وأخذ في التصنيف وناظر الأقران فظهر اسمه وشاع خبره أملأ المبسوط نحو خمسة عشر مجلداً، ومن كتبه الأصول المسمّى " بأصول السرخسي" ، مات سنة (٤٩٠) للهجرة.(انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛ أبي الوفاء :ج١/ ص ٢٨).

.... ٢٠٩

١٧- **السفاريني**: هو محمَّد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبليّ. شيخٌ، إمامٌ، صاحب التآليف الكثيرة، ولد بقرية "سفارين" من قرى "نابلس" سنة ١١١٤هـ، وتوفي سنة ١١٨٨هـ. (الأعلام، الزركلي، ج٦/ص٢٤٠)

.... ٣٢

١٨- **أبو سعيد البردعي**: هو أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي؛ سكن بغداد، أحد الفقهاء الكبار وأحد المتقدمين من مشايخ الحنفية ببغداد، تفقه على أبي علي الدقاق وموسى بن نصر الرازي، تفقه عليه أبو الحسن الكرخي وأبو طاهر الدباس القاضي وأبو عمرو الطبري، و هذه النسبة إلى بردعة وهى بلدة من أقصى بلاد أذربيجان، توفي سنة(٣١٧) للهجرة. (انظر: طبقات الحنفية؛ لأبي الوفاء القرشي: ج١/ ص ٦٦).

.... ٢٦٨

١٩- **سعيد بن المسيب**: هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي أبو محمد القرشي كان مولده لسنتين مضتا من خلافة عمر بن الخطاب؛ وكان من سادات التابعين فقهاً وورعاً وعبادةً وفضلاً وزهادةً وعلماً ،وقد قيل أنه كان فيمن أصلح بين عثمان وعلي، مات سنة (٩٣). (انظر:مشاهير علماء الأمصار؛ أبو حاتم التميمي: ج١/ ص ٦٣، العلل ومعرفة الرجال؛لأحمد بن حنبل: ج١/ ص ١٤٩).

.... ٢٠٠

٢٠- **سفيان بن عيينة**: هو ابن أبي عمران؛ ميمون الهلالي. إمام، حجّة، ثقة، حافظ، فقيه. مات سنة ثمانٍ وتسعين ومائة، وله إحدى وتسعون. (تقريب التهذيب؛ابن حجر، ص ٢٤٥).

.... ٤٥

٢١- **السمعاني**: هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم الإمام أبو المظفر السمعاني التميمي المروزي الحنفي ثم الشافعي، ولد في ذي الحجة سنة (٤٢٦) للهجرة، ومات في ربيع الأول سنة(٤٨٩)للهجرة ، تفقه على والده حتى برع في مذهب أبي حنيفة وصار من فحول النظر ومكث كذلك ثلاثين سنة ثم صار إلى مذهب الشافعي وأظهر ذلك في سنة ثمان وستين وأربعمائة؛ صنف في التفسير والفقه والحديث والأصول، ومنها: (التفسير في ثلاث مجلدات، وكتاب البرهان ،وكتاب القواطع في أصول الفقه، وكتاب الانتصار في الرد على المخالفين، وكتاب المنهاج لأهل السنة، وكتاب القدر، وأملى قريباً من تسعين مجلساً) . (انظر: طبقات الشافعية؛أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة: ج٢/ ٢٧٣، الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛ أبي الوفاء القرشي:ج١/ ص ٢٦٧).

.... ٣١١

٢٢-**السيوطي**: هو جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري السيوطي الشافعي، ولد في القاهرة سنة(٨٤٩)للهجرة، وتوفي سنة(٩١١)للهجرة، نشأ يتيماً بعد وفاة والده وعمره خمس سنوات ، فحفظ القرآن وألفية النحو، يلقب بابن الكتب، لأن أباه طلب من أمه أن تأتيه بكتاب فجاءها المخاض فولدته بين الكتب، له مؤلفات كثيرة جداً؛ منها: (الإتقان في علوم القرآن، الأشباه والنظائر في فروع الشافعية، الأشباه والنظائر في النحو، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك والجامع الصغير...) . (انظر: الأعلام ؛ للزركلي: ج٣/ ص (٣٠١-٣٠٢)، شذرات الذهب ؛ لابن العماد: ج٨/ ص (٥١-٥٥)).

.... ٢٥٧

٢٣- **الشاطبي**: هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي المالكي ، أبو اسحاق ، من علماء الأصول المشهورين، توفي عام (٧٩٠) للهجرة، من مؤلفاته: (الموافقات، الإفادات والإنشادات، الاعتصام...) (انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية؛ لابن مخلوف: ص ٢٣١. درة الحجال في أسماء الرجال؛ لابن القاضي: ص ٢٣٩).

....٣٥

٢٤-**عامر بن عبد قيس**: هو عامر بن عبد الله، المعروف بابن عبد قيس العنبريّ. تابعيّ من العُبَّاد. مات ببيت المقدس في خلافة معاوية ﷺ. (الأعلام؛ الزركلي :ج٣/ص٢٥٢ـــ ٢٥٣).

.... ٤٥

٣٥-**الغزالي**: هو محمّد بن محمّد الطوسيّ، أبو حامد الغزالي، اشتغل بعلم الكلام ردحاً من الزمن، ثمّ كانت خاتمة أمره الإقبال على الحديث ومجالسة أهله. مات سنة خمسٍ وخمسمائة. (وفيات الأعيان ، ابن خلكان، ج٤/ص٢١٦ ــ ٢١٩ والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٣٢٢/١٩ ــ ٣٤٦).

....٤٤

٣٦- **الفخر الرازي** : هو محمد بن عمر فخر الدين الرازي، ولد بالري سنة ٥٤٤هـ، فقيه شافعي، أصولي متكلم، مفسر، من كتبه (المحصول في علم الأصول) توفي بهراة سنة ٦٠٦هـ. (انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: ج٢١/ص٥٠٠).

.... ١٩٧

٣٧- **ابن قدامة المقدسي**: هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي أبو محمد، الملقب بموفق الدين، من أكابر فقهاء الحنابلة. ولد سنة (٥٤١) للهجرة، وتوفي سنة (٦٢٠)للهجرة. له مؤلفات كثيرة منها: (المغني ، والكافي، والمقنع، وروضة الناظر..) . (انظر: البداية والنهاية؛ لابن كثير: ج١٣/ ص (١٠٧-١٠٨)، شذرات الذهب؛ لابن العماد: ج٥/ ص (٨٨-٩٣)).

....٢٢

٣٨- **القرافي**: هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد اللّه، إمامٌ، علامة دهره، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب الإمام مالك، وهو حافظ، فقيه، أصولي، متكلم، منطقي مفسر، من مؤلفاته (الذخيرة في الفقه)، توفي ٦٨٤هـ. ودفن بالقرافة. (انظر: الديباج المذهب: ٦٢/١).

.... ٢٣٢

٣٩- **القفال**: هو أبو بكر محمد بن إسماعيل القفال الشاشي الشافعي، من كبار فقهاء وأصوليي الشافعية في القرن الرابع عشر الهجري، كان له فضل في نشر المذهب الشافعي في ما وراء النهر، توفي في مدينة شاش من مدن ما وراء النهر سنة (٣٦٥) للهجرة . من مؤلفاته: (شرح الرسالة للشافعي، كتاب في أصول الفقه " أصول الشاشي" ، شرح التلخيص لابن القاص..). (انظر: طبقات الشافعية ؛ لابن السبكي: ج٢/ ص (١٧٦-١٧٧)، الأعلام ؛ للزركلي: ج٦/ ص ٢٧٤).

.... ٢١٦

٣٠- **الشوكاني**: هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني الصنعاني، ولد سنة (١١٧٣)للهجرة، وتوفي سنة (١٢٥٠)للهجرة، ولِّي قضاء صنعاء سنة (١٢٢٩)للهجرة. له مؤلفات كثيرة؛ منها: (نيل الأوطار، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، فتح القدير في التفسير، والسيل الجرار المتدفق على الحدائق الأزهار)، وقد كان فقيهاً مجتهداً من كبار علماء اليمن . (انظر: الأعلام ؛ للزركلي: ج٦/ ص ٢٩٨، جلاء العينين؛ للألوسي: ص (٤٦-٤٨)).

.... ٢٠١

٣١- **الماوردي**: هو علي بن محمد، أبو الحسن الماوردي. من العلماء الباحثين، والمؤلّفين المكثرين. أقضى قضاة عصره. مات سنة ٤٥٠هـ. (الأعلام ، الزركلي، ج ٤/ص٣٢٧).

.... ٤٤

فهرست المصادر

يضم هذا الفهرس مجموعة المصادر الشرعيّة التي تمَّ الرجوع إليها في بناء المحتوى العلمي للكتاب، وسأذكر هذه المصادر وفق الترتيب العام المعتبر للعلوم الشرعيّة لدى المنهج الحديث في تأليف الكتب، مراعياً في ذلك الترتيب الأبجدي لأسماء الكتب ضمن قائمة كلّ علمٍ من العلوم، ثم اسم المؤلف وشهرته، يليه دار النشر ومقرّها، ثم رقم الطبعة والسنة التي أجريت بها (إن وجد ذلك)، و من ثمّ اسم المحقق للكتاب أو المعلق عليه، وهي كالتالي:

أولاً- القرآن الكريم.

ثانياً- مصادر التفسير وعلوم القرآن:

١- **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن؛ للشنقيطي**، محمد الأمين بن المختار، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨-١٩٨٨م .

٢- **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية؛ لمصطفى صادق الرافعي**، دار الكتاب العربي ، بيروت عام ١٤١٠ — ١٩٩٠ م .

٣- **إعجاز القرآن؛ للباقلاني**، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، دار المعارف - القاهرة تحقيق : السيد أحمد صقر .

٤- **البرهان في علوم القرآن؛ للزركشي**، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله(ت ٧٩٤)، دار المعرفة - بيروت سنة ١٣٩١، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم.

٥- **تفسير البيضاوي** المسمى (**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**): القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد اللّه بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ـــ١٩٩٦، ت: عبد القادر عرفات العشا حسونة.

٦- **التفسير الكبير؛ للرازي**، محمد بن عمر بن الحسين، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة.

٧- **تفسير سورة الإخلاص؛ ابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم، القاهرة: دار الريان للتراث سنة ١٤٠٨هـــ - ١٩٨٧م.

٨- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن (بتفسير الطبري)**؛ لمحمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر(ت٣١٠)، دار الفكر ، بيروت سنة ١٤٠٥هجرية.

٩- **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)** ؛لمحمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله (ت ٦٧١)، دار الشعب ، القاهرة، ١٣٧٢، الطبعة الثانية، تحقيق:أحمد عبد العليم البردوني.

١٠- **الدر المنثور (بتفسير السيوطي)**؛ لعبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر - بيروت ، ١٩٩٣ .

١١- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** ؛ لمحمود **الألوسي** أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي - بيروت .

١٢- **فتح القدير الجامع بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير**؛ لمحمد بن علي **الشوكاني** ، دار الفكر ، بيروت..

١٣- **مناهل العرفان في علوم القرآن**؛ لمحمد عبد العظيم **الزرقاني**،دار الفكر - بيروت،الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦م،تحقيق : مكتب البحوث والدراسات .

ثالثاً- مصادر الحديث الشريف:

١- **الجامع الصحيح "سنن الترمذي"**؛ لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون .

٢- **الجامع الصحيح "سنن الترمذي "**؛ لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي، القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي(١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٨م.

٣- **الجامع الصحيح المختصر "صحيح البخاري"**؛ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي ، دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت الطبعة الثالثة ، ١٤٠٧ – ١٩٨٧م، تحقيق : د. مصطفى ديب البغا .

٤- **سنن ابن ماجه**؛ لمحمد بن يزيد أبو عبد الله **القزويني**، دار الفكر – بيروت، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ،مع الكتاب : تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها.

٥- **سنن أبي داود**؛ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، الناشر : دار الفكر، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، مع الكتاب : تعليقات كَمَال يوسُفْ الحوُت .

٦- **شرح الأربعين حديثاً النووية ؛ ابن دقيق العيد.**

٧- **صحيح مسلم**؛ لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

٨- **مسند الإمام أحمد بن حنبل**؛ أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني ، الناشر : مؤسسة قرطبة ، القاهرة،الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرناؤوط عليها.

٩- **المعجم الأوسط**؛ لأبي القاسم سليمان بن أحمد **الطبراني**، دار الحرمين - القاهرة ، ١٤١٥هجرية، تحقيق : طارق بن عوض الله بن محمد ،عبد المحسن بن إبراهيم الحسين.

١٠- **موطأ الإمام مالك**؛ لمالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، دار القلم - دمشق الطبعة الأولى سنة ١٤١٣ هـ - ١٩٩١ م ،تحقيق : د. تقي الدين الندوي.

رابعاً- مصادر تخريج الحديث وشروحه:

١- **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**؛عبد الرحمن بن أبي بكر **السيوطي**،مكتبة الرياض الحديثة – الرياض، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف .

٢- **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير؛ لابن حجر**، الحافظ أحمد بن علي العسقلاني، المكتبة الأثرية، الباكستان سنة ١٣٨٤-١٩٦٤م.

٣- **شرح مشكل الآثار ؛ الطحاوي**، أحمد محمد بن سلامة أبو جعفر(ت ٣٢١)، مؤسسة الرسالة بيروت،الطبعة الأولى سنة ١٩٩٤، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

٤- **علوم الحديث(مقدمة ابن الصلاح) ؛لابن الصلاح**،أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، مكتبة الفارابي، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤ م.

٥- **فتح الباري شرح صحيح البخاري؛ لابن حجر العسقلاني**، الحافظ أحمد بن علي(ت ٨٥٢)، دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤-١٩٩٣م، رقم أبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي.

٦- **فتح الباري شرح صحيح البخاري؛لابن حجر العسقلاني**، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت ، ١٣٧٩هجرية .

٧- **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية؛ لابن حجر العسقلاني**،أحمد بن علي بن محمد علي، أبو الفضل(ت٨٥٢)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، تحقيق: حبيب الأعظمي.

٨- **مقدمة في أصول الحديث؛للدهلوي**، عبد الحقّ بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدهلوي، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، تحقيق : سلمان الحسيني الندوي.

خامساً- كتب التراجم والعلل:

١- **الأعلام** ؛ لخير الدين بن محمود الدمشقي **الزركلي** ، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة ١٩٨٤ م.

٢- **البداية والنهاية؛ لابن كثير**، إسماعيل بن كثير الدمشقي، أبو الفدا(ت٧٧٤)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٧م ، تحقيق : مجموعة من الأساتذة..

٣- **تقريب التهذيب؛ ابن حجر العسقلاني**، أحمد بن علي، دار الرشيد ، حلب سنة (١٤٠٦هـــ).

٤- **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ؛ للألوسي**، خير الدين نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات (ت١٣١٧)، دار الكتب العلمية ، بيروت .

٥- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**؛ عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد(ت٧٧٥)، نشر:مير محمد كتب خانه،كراتشي .

٦- **درة الحجال في أسماء الرجال؛ لابن القاضي**، أحمد بن محمد المكناسي (ت ١٠٢٥)، دار النصر للطباعة، مصر، الطبعة الأولى سنة١٩٧٠م.

٧- **سير أعلام النبلاء** ؛شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان **الذهبي** أبو عبد الله(ت٧٤٨)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٠٢-١٩٨٢، الطبعة الثانية، حققه : شعيب الأرناؤوط، وحسين الأسد.

٨- **سير أعلام النبلاء**؛محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز **الذهبي** أبو عبد الله(ت٧٤٨)، مؤسسة الرسالة،بيروت ، رقم الطبعة التاسعة ،سنة النشر ١٤١٣، اسم المحقق : شعيب الأرناؤوط ، محمد نعيم العرقسوسي.

٩- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية؛ لابن مخلوف**، محمد بن محمد المالكي(١٣٦٠)، دار الكتاب العربي ، بيروت.

١٠- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ لابن العماد**، أبي الفلاح عبد الحي بن العماد العكبري الحنبلي،دار ابن كثير، دمشق ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣-١٩٩٢م، تحقيق: محمود الأرناؤوط، بإشراف: عبد القادر الأرناؤوط .

١١- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ لابن العماد**، أبي الفلاح عبد الحي بن العماد العكبري الحنبلي (ت١٠٨٩) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٢- **طبقات الحنابلة؛ لأبي يعلى** ، القاضي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي(ت ٤٥٨)، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى.

١٣- **طبقات الحنفية؛ لأبي الوفاء القرشي**، محي الدين عبد القادر بن محمد الحنفي(ت٧٧٥)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٣م، تحقيق: عبد الفتاح الحلو.

١٤- **طبقات الشافعية**؛أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (ت٨٥١)، عالم الكتب، بيروت،الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧ ،اسم المحقق: د. الحافظ عبد العليم خان.

١٥- **العلل ومعرفة الرجال؛لأحمد بن حنبل** أبو عبد الله الشيباني، المكتب الإسلامي ، دار الخاني - بيروت و الرياض ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨ - م ١٩٨٨ م ، تحقيق : وصي الله بن محمد عباس.

١٦- **الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛ للكنوي**، محمد عبد الحي الهندي، أبو الحسنات(ت١٠٣٤)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨م.

١٧- **لسان الميزان؛لابن حجر**،أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٦ - ١٩٨٦م،تحقيق : دائرة المعرف النظامية - الهند.

١٨- **مشاهير علماء الأمصار**؛ لمحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم **التميمي البستي**، دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٩٥٩م،تحقيق : م. فلايشهمر .

١٩- **وفيات الأعيان ؛ ابن خلكان**، أحمد بن محمد ، بيروت، مطبعة الغريب.

٢٠- **وفيات الأعيان؛ لابن خلكان**،أحمد بن محمد(ت٦٨١)،دار صادر ، بيروت، تحقيق: إحسان عباس.

سادساً- مصادر علماء العقيدة والمنطق:

١- **إحياء علوم الدين ؛ للغزالي**، لمحمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار المعرفة، بيروت،سنة ١٩٨٢م.

٢- **الإشارات والتنبيهات ؛ أبي علي بن سينا** ، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣م ، تحقيق : د.سليمان دنيا.

٣- **أعلام النبوة؛ للماوردي**، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، دار الكتاب العربي ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م ، تحقيق : محمد المعتصم بالله البغدادي .

٤- **بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية؛ابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة سنة ١٤٠٨هـ ــ ١٩٩٨م.

٥- **التذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام؛ الخبيصي**، عبيد الله بن فضل(ت١٠٥٠)،مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٣٦م.

٦- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل؛ للباقلاني**،أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم أبو بكر الباقلاني المالكي(ت٤٠٣)،مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م، تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر .

٧- **التوحيد؛ للماتريدي**، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي(ت٣٣٣)، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية، تحقيق : د. فتح الله خليف .

٨- **الرسالة التدمريّة؛ ابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم، شركة العبيكان، الرياض سنة ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م.

٩- **شرف العقل وماهيَّته؛للغزالي**، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد ، دار الكتب العلميَّة ، بيروت سنة ١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٦م.

١٠- **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة؛ لعبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني**، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٨- ١٩٨٨م.

١١- **العقيدة الإسلامية وأسسها؛ لعبد الرحمن حبنكة الميداني**، دار القلم، دمشق، الطبعة الخامسة سنة ١٤٠٨-١٩٨٨م.

١٢- **غاية المرام في علم الكلام؛ الآمدي**،علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة سنة ١٣٩١هجرية، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف.

١٣- **القواعد المنطقية؛ للرازي**، قطب الدين محمود بن محمد (ت ٧٦٦)، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي وشركاه، القاهرة.

١٤- **كبرى اليقينيّات الكونية؛ لمحمد سعيد رمضان البوطي**، دار الفكر، سوريا، الطبعة الثامنة سنة ١٤٠٢هجرية.
١٥- **معارج القدس في مدراج معرفة النفس؛للغزالي**، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥م.
١٦- **معيار العلم؛ للغزالي**، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار المعارف ، مصر، سنة ١٩٦١م، تحقيق: د. سليمان دنيا.
١٧- **الملل والنحل؛ للشهرستاني**،محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة ، بيروت، سنة ١٤٠٤هجرية، تحقيق : محمد سيد كيلاني.
١٨- **المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه ، آية الله السيد محمد تقي المدرسي** ، دار البيان العربي – بيروت، لبنان.
١٩- **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنَّة والجماعة؛ ابن حسن**، عثمان بن علي، مكتبة الرشد الرياض سنة ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
٢٠- **المواقف؛ للإيجي**، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجيل ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧م تحقيق : د.عبد الرحمن عميرة.
٢١- **النبوات ؛ ابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم، دار الكتب العلمية، بيروت سنة ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
٢٢- **نقض أوهام الماديّة الجدليّة؛ لمحمد سعيد رمضان البوطي**.
٢٣- **شرف العقل وماهيته؛ للمحاسبي**، الحارث بن أسد المحاسبي ، بيروت: دار الكتب العلميَّة سنة ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.
٢٤- **مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه؛ للمحاسبي**، الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي أبو عبد الله، دار الكندي ، دار الفكر ، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٨هجرية ،تحقيق : حسين القوتلي.
٢٥- **أدب الدنيا والدين ؛ الماوردي**، علي بن محمد بن حبيب، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، سنة ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.
٢٦- **كتاب العقل وفضله؛ ابن أبي الدنيا**، عبد الله بن محمد بن عبيد، دار الراية ، الرياض، سنة١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م .
٢٧- **الكليّات ؛ للكفوي**، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، مؤسسة الرسالة ، بيروت، الطبعة الأولى.
٢٨- **فصل المقال؛ لابن رشد**، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت٥٩٥).

سابعاً- مصادر علم أصول الفقه:

١- **الإبهاج في شرح المنهاج** (على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي)؛**للسبكي**، لعلي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة الأولى ، ١٤٠٤،تحقيق : جماعة من العلماء.

٢- **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية؛ للدكتور مصطفى الخن**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة سنة ١٤٠٦- ١٩٨٥م .

٣- **أثر الأدلّة المختلف فيها في الفقه الإسلامي؛ للدكتور محمد ديب البغا**، دار الإمام البخاري، دمشق، الحلبوني.

٤- **إجابة السائل شرح بغية الآمل**؛ لمحمد بن إسماعيل الأمير **الصنعاني** (٨٥٢)، مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦ م،تحقيق : القاضي حسين بن أحمد السياغي، والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل.

٥- **أحكام الاشتباه الشرعيّة؛ للبدوي**، يوسف أحمد محمد، دار النفائس ، عُمان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١م، إشراف : عمر الأشقر.

٦- **إحكام الفصول في أحكام الأصول؛ للباجي**، سليمان بن خلف الأندلسي المالكي ،أبو الوليد (ت٤٧٤)، دار الغرب الإسلامية ، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٥، تحقيق: عبد المجيد التركي.

٧- **الإحكام في أصول الأحكام ؛ للآمدي**، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن الشافعي (١٣٨٨هـ)،الناشر : دار الكتاب العربي – بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٤، تحقيق : د. سيد الجميلي.

٨- **الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم**، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد القرطبي(ت٤٥٦) دار الحديث، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤ .

٩- **الأدلّة الاستئناسية عند الأصوليين** ؛لأبو قدامة أشرف بن محمود بن عقلة **الكناني**،دار النفائس ، الأردن ، الطبعة الأولى سنة١٤٢٥–٢٠٠٥م.

١٠- **الأدلّة التشريعيّة وموقف الفقهاء منها؛ للدكتور مصطفى الخن**،مؤسسة الرسالة، بيروت ، الطبعة الأولى سنة١٤١٧–١٩٩٧م.

١١- **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول ؛ للشوكاني**، محمد بن علي بن محمد(ت ١٢٥٠)، تحقيق : أبي مصعب البدري ،ط (٦) مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٥–١٩٩٥م.

١٢- **الاستدلال عند الأصوليين؛ للعميريني**، علي بن عبد العزيز،مكتبة التوبة، الرياض سنة ١٤١١- ١٩٩٠م.

١٣- **الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع؛ للدبوسي** ، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي (ت٤٣٢)، دار المصطفى القاهرة، سنة ١٤٠٤-١٩٨٤م، تحقيق: محمود توفيق العواطلي .

١٤- **أصول الشاشي؛** أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبو علي الحنفي (ت٣٤٤)،دار الكتاب العربي ، بيروت، سنة ١٤٠٢هجرية.

١٥- **أصول الفقه ؛ محمد أبو زهرة**، دار الفكر العربي ، القاهرة.

١٦- **أصول الفقه الإسلامي؛وهبة الزحيلي**، دار الفكر ، سوريا، الطبعة الأولى سنة١٤٠٦-١٩٨٦م.

١٧- **الاعتصام؛ للشاطبي**، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي(ت٧٩٠) ، بيروت: دار المعرفة (١٤٠٥هـ ـــ ١٩٨٥م).

١٨- **إعلام الموقعين عن رب العالمين؛ لابن قيّم الجوزيّة**،محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله الحنبلي(ت٧٥١)، دار الجيل ، بيروت سنة ١٩٧٣م ، تحقيق : طه عبد الرءوف سعد.

١٩- **الانتصار لأصحاب الحديث؛ للسمعاني**، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني الشافعي(ت٤٨٩)، مكتبة أضواء المنار، المدينة المنورة،الطبعة الأولى عام ١٩٩٦، تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني.

٢٠- **الآيات البيّنات؛ حاشية ابن قاسم العبادي** الشافعي على شرح المحلي على جمع الجوامع، المطبعة الأميرية، بولاق سنة١٢٨٩هجرية.

٢١- **البحر المحيط؛ للزركشي**، محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي(ت٧٩٤)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠، تخريج : محمد تامر.

٢٢- **بدائع الفوائد؛ لابن القيم**، محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية الحنبلي(ت٧٥١)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى .

٢٣- **البرهان في أصول الفقه؛ للجويني**، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي الشافعي (ت٤٧٨) ،الوفاء - المنصورة – مصر،الطبعة الرابعة سنة ١٤١٨هجرية،تحقيق : د. عبد العظيم محمود الديب .

٢٤- **تأسيس النظر؛ للدبوسي**، أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي (ت٤٣٢)، نشر زكريا علي يوسف، و: نشر مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، و: دار ابن زيدون، بيروت.

٢٥- **تبصرة الحكام** (على هامش : فتح العلي المالك)؛ **لابن فرحون**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٧٨.

٢٦- **التبصرة في أصول الفقه؛ للشيرازي**، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي أبو إسحاق الشافعي ، الناشر : دار الفكر - دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣، تحقيق : د. محمد حسن هيتو.

٢٧- **التحرير في أصول الفقه** – الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية- مع (تيسير التحرير؛ لأمير بادشاه)؛ **لابن الهمام**، محمد بن عبد الله بن عبد الوهاب الحنفي(ت ٦٨١)، دار الفكر ، بيروت، لبنان.

٢٨- **التحصيل من المحصول؛ للأرموي**، محمود بن أبي بكر بن أحمد الدمشقي الشافعي، أبو الثناء (ت٦٧٢) مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨-١٩٨٨م، تحقيق: د. عبد الحميد أبو زنيد.

٢٩- **تخريج الفروع على الأصول؛للزنجاني**، لمحمود بن أحمد الزنجاني الشافعي أبو المناقب(ت٦٥٦)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٨هجرية، تحقيق : د. محمد أديب صالح.

٣٠- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع؛ للزركشي**،بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي(ت٧٩٤)، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٩-١٩٩٨م، تحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع.

٣١- **تقريب الوصول إلى علم الأصول؛ لابن جزي**، أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي(٧٤١)، دار الأقصى، الطبعة الأولى سنة١٤١٠-١٩٩٠م، تحقيق: محمد علي فركوس.

٣٢- **التقرير والتحبير؛ لابن الهمام**،محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان الحنفي (ت٨٧٩)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦م،تحقيق: مكتبة البحوث والدراسات.

٣٣- **التلخيص في أصول الفقه ؛ للجويني**، أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الشافعي(ت٤٧٨)،دار البشائر الإسلامية ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧-١٩٩٦م، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري .

٣٤- **التمهيد في أصول الفقه؛ للكلوذاني**، محفوظ بن أحمد الحسن الكلوذاني الحنبلي أبو الخطاب (ت٥١٠)، مكة المكرمة: جامعة أم القرى "مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـــ ـــ ١٩٨٥م، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة.

٣٥- **جامع الأسرار في شرح المنار؛ للكاكي**، محمد بن محمد بن أحمد الحنفي ، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٧م، تحقيق: فضل الرحمن الأفغاني.

٣٦- **جامع العلوم والحكم ، لابن رجب الحنبلي**، عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد الحنبلي (ت٧٩٥)، دار الفرقان، عمان، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٩، خرّج نصوصه وحقّق أحاديثه: محمد الرعود.

٣٧- **جمع الجوامع** (مع حاشية العطار، وشرح المحلي، وتقريرات الشربيني)؛**لابن السبكي** الشافعي، عبد الوهاب بن عبد الكافي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان.

٣٨- **الجواهر الثمينة في بيان أدلّة عالم المدينة؛ للمشاط**، حسن بن محمد(ت١٣٩٩) ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤١١-١٩٩٠م، دراسة و تحقيق: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان.

٣٩- **حاشية البناني على المحلي على جمع الجوامع**(مع تقريرات عبد الرحمن الشربيني)، طبعة عيسى البابي الحلبي.

٤٠- **حاشية البناني على المحلي على جمع الجوامع**(مع تقريرات عبد الرحمن الشربيني)،دار إحياء الكتب العربية.

٤١- **حاشية السعد على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب؛ للتفتازاني**، سعد الدين ابن مسعود بن عمر بن عبد الله (ت٧٩١)، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣-١٩٨٣م.

٤٢- **الحدود في الأصول ؛ لابن فورك**، محمد بن حسن الأصبهاني المالكي (ت٤٠٦)،دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩، تعليق : محمد السليماني.

٤٣- **الحدود في الأصول ؛ للباجي**، سليمان بن خلف الأندلسي المالكي ،أبو الوليد (ت٤٧٤)، مؤسسة الزعبي ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣م.

٤٤- **حواشي المنار**؛ للرهاوي ، وعزمي زادة ،و الجلبي ،مطبعة عثمانية سنة١٣١٥هجرية.

٤٥- **خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار (شرح المنار)؛ لابن قطلوبغا**، زين الدين قاسم الحنفي،دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣-١٩٩٣م، تحقيق: زهير بن ناصر الناصر.

٤٦- **درء تعارض العقل والنقل؛ لابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني أبو العباس الحنبلي،الرياض: جامعة الإمام محمَّد بن سعود(١٣٩٩-١٩٧٩م)، و دار الكنوز الأدبية – الرياض ١٣٩١ هجرية، تحقيق : محمد رشاد سالم.

٤٧- **رسالة في أصول الفقه؛ للعكبري**، أبو علي الحسن بن شهاب الحسن العكبري الحنبلي ، الناشر : المكتبة المكّيّة ، مكة المكرمة، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، تحقيق : د.موفق بن عبد الله بن عبد القادر.

٤٨- **الرسالة؛ للشافعي**،أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس (ت٢٠٤)، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

٤٩- **روضة النَّاظر وجنّة المناظر ؛ لابن قدامة المقدسي الحنبلي**، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، مع شرحها نزهة الخاطر العاطر لابن بدران، الرياض: مكتبة المعارف، (١٤٠٤هـ ـــ ١٩٨٤م).

٥٠- **روضة الناظر؛ لابن قدامة**، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي ، جامعة الإمام محمد بن سعود ، الرياض، الطبعة الثانية ، عام ١٣٩٩ ه ، تحقيق د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد.

٥١- **السراج الوهاج في شرح المنهاج ؛للجاربردي**، أحمد بن حسن بن يوسف الشافعي، دار المعراج الدولية، السعودية ، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٨م، تحقيق: أكرم بن محمد بن حسن أوزيقان.

٥٢- **شرح الكوكب المنير**(المسمّى: مختصر التحرير، أو: المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه)؛ **لابن النجار**، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي،مكتبة العبيكان، السعودية، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣-١٩٩٣م، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد.

٥٣- **شرح اللمع؛ للشيرازي** ، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي أبو إسحاق الشافعي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى سنة١٩٨٨.

٥٤- **شرح المحلي على جمع الجوامع** مع حاشية البناني وتقريرات الشربيني؛ **للجلال المحلي الشافعي**، طبعة عيسى البابي الحلبي.

٥٥- **شرح المنهاج في علم الأصول**(للبيضاوي) ؛ **للأصفهاني**؛أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الشافعي (ت٧٤٩)،مكتبة الرشد ، الرياض، تحقيق: د. عبد الكريم النملة.

٥٦- **شرح تنقيح الفصول** في اختصار المحصول في الأصول؛**للقرافي**، أحمد بن إدريس ، أبو العباس (ت٦٨٤) المطبعة الخيرية، سوريا، سنة ١٣٠٦هجرية.

٥٧- **شرح مختصر ابن الحاجب؛للعضد الإيجي الشافعي**،أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦): ج٢/ ص٢٤٩،دار الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣-١٩٨٣م.

٥٨- **شرح مختصر الروضة؛ للطوفي**، سليمان بن عبد القوي، أبو الربيع الحنبلي (ت٧١٦)،مؤسسة الرسالة ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨١، تحقيق: عبد الله التركي.

٥٩- **شرح منار الأنوار في أصول الفقه** (مع حواشي المنار)؛ **لابن ملك الحنفي**، المولى عبد اللطيف، مطبعة عثمانية سنة ١٣١٤هجرية.

٦٠- **صحة أصول مذهب أهل المدينة؛ لابن تيمية**، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني أبو العباس الحنبلي، نشر : زكريا علي يوسف.

٦١- **ضوابط المصلحة؛ للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي**، المكتبة الأموية في دمشق.

٦٢- **العدة في أصول الفقه؛ أبو يعلى**، القاضي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي(ت٤٥٨)، السعودية، الرياض، الطبعة الثانية سنة ١٤١٠-١٩٩٠م، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي.

٦٣- **العرف والعادة ؛ للدكتور أحمد فهمي أبو سنة**، مطبعة الأزهر.

٦٤- **غاية الوصول شرح لبِّ الأصول**(ومعه: حواشي الجوهري)؛ **للأنصاري**، أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، القاهرة سنة ١٣٦٠-١٩٤١م.

٦٥- **غمز عيون البصائر؛ للحموي**، أحمد بن محمد مكي الحنفي، أبو العباس(ت١٠٩٨)،دار الكتب العلميّة ، بيروت الطبعة الأولى١٩٨٥.

٦٦- **فتح الغفار بشرح المنار؛ لابن نجيم**، زين الدين بن إبراهيم الحنفي(٩٧٠)،مطبعة مصطفى البابي الحلبي،مصر ، القاهرة،الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥.

٦٧- **الفروق وأنوار البروق في أنواء الفروق** (ومعه: إدرار الشروق على أنواء الفروق، وتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهيّة: لمحمد المالكي)؛ **للقرافي**، أبو العباس أحمد بن إدريس المالكي (ت٦٨٤)، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، و: طبعة دار الكتب العلميّة ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٨م، صححه: خليل منصور.

٦٨- **الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ لابن حزم**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد القرطبي(ت٤٥٦) ، الناشر : مكتبة الخانجي – القاهرة.

٦٩- **فصول البدايع في أصول الشرايع ؛ الفناري** ، محمد بن حمزة بن محمد،دار النشر(بلا)، الطبعة(بلا).

٧٠- **الفصول في الأصول؛ للجصاص**، أحمد بن علي الرازي الحنفي (ت٣٧٠) ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية سنة ١٤١٤-١٩٩٤م، تحقيق: د. عجيل جاسم النمشي.

٧١- **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ؛ للأنصاري**، عبد العلي محمد بن نظام الدين الهندي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٨م.

٧٢- **قواطع الأدلة في أصول الفقه؛ للسمعاني**،منصور بن محمد بن عبد الجبار الشافعي،أبوالمظفر(ت٤٨٩) مكتبة التوبة، الرياض، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨، تحقيق: عبد الله الحكمي.

٧٣- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ للعز بن عبد السلام**، أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي(ت٦٦٠)، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان.

٧٤- **الكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامي؛ لمصطفى سعيد الخن**، مؤسسة الرسالة، بيروت،الطبعة الأولى سنة١٤٢١-٢٠٠٠م.

٧٥- **كشف الأسرار** شرح المصنف على المنار(مع: شرح نور الأنوار على المنار؛ لملاجيون)؛ **للنسفي الحنفي،** أبو البركات عبد الله بن أحمد ،دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦-١٩٨٦م.

٧٦- **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، المعروف باسم (**أصول البزدوي**) ؛ **للبزودي**،علي بن محمد البزدوي الحنفي مطبعة جاويد بريس – كراتشي.

٧٧- **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، المعروف باسم (أصول البزودي) مع كشف الأسرار للبخاري ؛ **للبزودي**،علي بن محمد البزدوي الحنفي، دار الكتب العلمية ،بيروت سنة ١٤١٨-١٩٩٧م، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر.

٧٨- **اللمع في أصول الفقه ؛للشيرازي**، أبو اسحاق علي الركبي الشيرازي (ت٤٧٦)، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤٠٥ – ١٩٨٥ م.

٧٩- **لوامع الأنوار البهيَّة وسواطع الأسرار الأثريَّة، السفاريني،** محمد بن أحمد الحنبلي، الرياض: مكتبة أسامة(١٤٠٥هـــ ـــ ١٩٨٥م) .

٨٠- **مجموع الفتاوى** ؛ **ابن تيمية،** أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني أبو العباس الحنبلي، مطابع دار العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ،الطبعة الأولى ١٣٩٨، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، وساعده ابنه محمد،.

٨١- **المجموع شرح المهذب؛ للنووي** ، محي الدين يحيى بن شرف الدين بن مُري الدمشقي الشافعي ، أبو زكريا(ت٦٦٧) دار الفكر ، بيروت .

٨٢- **المحصول في أصول الفقه؛ لابن عربي،** القاضي أبو بكر بن العربي المعافري المالكي، دار البيارق، الأردن، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـــ-١٩٩٩م، تحقيق : حسين علي اليدري.

٨٣- **المحصول في علم الأصول؛للرازي،** محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض، الطبعة الأولى ، ١٤٠٠، تحقيق : طه جابر فياض العلواني.

٨٤- **المحلى بالآثار؛ لابن حزم،** علي بن أحمد بن حزم الأندلسي القرطبي(ت٤٥٦)، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٩٨٨م..

٨٥- **مختصر ابن الحاجب مع حاشية العضد؛** أبي عمرو عثمان بن أبي بكر،المطبعة الأميرية سنة ١٣١٦.

٨٦- **المختصر في أصول الفقه** على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ؛ **لابن اللحام** ،علي بن محمد بن علي البعلي أبو الحسن الحنبلي، الناشر : جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة تحقيق : د. محمد مظهربقا.

٨٧- **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل؛ لابن بدران،**عبد القادر بن بدران الدمشقي الحنبلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠١،تحقيق : د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٨٨- **المستصفى في علم الأصول** ، **للغزالي،**محمد بن محمد الغزالي أبو حامد الشافعي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، عام ١٤١٣ ، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي .

٨٩- **مسلم الثبوت** (مع شرحه: فواتح الرحموت؛للأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين الهندي)؛ **لابن عبد الشكور،** محب الدين البهاري الهندي الحنفي(ت١١١٩)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٨م.

٩٠- **المسودة في أصول الفقه؛ لآل تيمية:** مجد الدين أبو البركات عبد السلام، وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم، وشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤-١٩٦٤م، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

٩١- **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه؛ لعبد الوهاب خلاف.**

٩٢- **المعتمد في أصول الفقه؛ للبصري**، أبي حسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي(ت٤٣٦)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣م ، قدم له وحققه: خليل الميس.

٩٣- **المعراج المنهاج** شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول؛ **لابن الجزري**، محمد بن يوسف الشافعي (ت ٧١١)،الطبعة الأولى سنة ١٤١٣-١٩٩٣م، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل.

٩٤- **مناهج العقول** شرح مناهج الوصول في علم الأصول للبيضاوي؛ **للبدخشي**، محمد بن الحسن الشافعي، ومعه: نهاية السول ،للإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥-١٩٨٤م.

٩٥- **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل؛ لابن الحاجب المالكي**، أبي عمرو عثمان بن عمرو(ت٦٤٦)، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥-١٩٨٥م.

٩٦- **المنخول في تعليقات الأصول؛ للغزالي**، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد الشافعي، الناشر : دار الفكر - دمشق الطبعة الثانية ١٤٠٠ تحقيق : د. محمد حسن هيتو.

٩٧- **منهاج الوصول إلى علم الأصول؛ للبيضاوي**، القاضي عبد الله بن عمر بن محمد الشافعي (ت٦٨٥)، ومعه: تخريج أحاديث المنهاج ؛ للعراقي،دار دانية، دمشق، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٩م، تحقيق: سليم شعبانية.

٩٨- **منهاج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول؛ لابن مرتضى**، أحمد بن يحيى (ت٨٤٠)، دار الحكمة اليمنية ، صنعاء، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢-١٩٩٢م، تحقيق: أحمد علي مظهر المأخذي.

٩٩- **الموافقات في أصول الفقه؛ للشاطبي**،إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي ، أبي اسحاق (ت٧٩٠)، الناشر : دار المعرفة — بيروت، تحقيق : عبد الله دراز.

١٠٠- **ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه؛ للسمرقندي الحنفي**، أبي بكر محمد بن أحمد(ت٥٣٩)،وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الكويت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧-١٩٩٧م، تحقيق: عبد الملك السعدي.

١٠١- **نثر الورود على مراقي السعود؛ للشنقيطي**، محمد الأمين بن المختار، دار المنارة ، جدة ،الطبعة الأولى سنة ١٤١٥-١٩٩٥م، تحقيق وإكمال: محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي.

١٠٢- **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر؛لابن بدران**، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدومي، دار ابن حزم بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤١٥-١٩٩٥م.

١٠٣- **نفائس الأصول في شرح المحصول؛ للقرافي**، أبو العباس أحمد بن إدريس المالكي(ت ٦٨٤)،مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى سنة ١٤١٦-١٩٩٥م، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض.

١٠٤- **نهاية السول** في شرح منهاج الوصول في علم الأصول(للبيضاوي)مع مناهج العقول (للبدخشي) ؛ **للإسنوي**، جمال الدين عبد الرحيم الشافعي (ت٧٧٢)،مطبعة محمد علي صبيح.

١٠٥- **نهاية السول** في شرح منهاج الوصول للبيضاوي- مع منهاج العقول للبدخشي-؛ **للإسنوي**، عبد الرحيم بن حسن الشافعي(ت٧٧٢)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥-١٩٨٠م.

١٠٦- **نهاية الوصول في دراية الأصول**؛**للأرموي**، محمد بن عبد الرحيم الهندي الأرموي الشافعي (ت٧١٥)، مكتبة نزار الباز، السعودية، الطبعة الثانية سنة١٩٩٩، تحقيق: صالح اليوسف وسعيد السويح.

١٠٧- **الورقات**؛ **للجويني**،عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي، تحقيق : د. عبد اللطيف محمد العبد.

ثامناً- مصادر متفرقة :

١- **إحياء علوم الدين** (وبهامشه: تخريج الإمام الحافظ العراقي)؛ **للغزالي**، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الشافعي (ت٥٠٥)، دار الجيل، بيروت، لبنان.

٢- **أصول التربية الإسلاميَّة وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، عبد الرحمن النحلاوي**، دمشق، دار الفكر سنة (١٣٩٩هـ ـــ ١٩٧٩م).

٣- **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان؛ ابن القيّم**، محمد بن أبي بكر الجوزيّة، أبو عبد الله(ت٧٥١)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد الفقي.

٤- **تجديد الفكر الديني، محمد عبده ومدرسته، للأستاذ محمد عمارة**،كتاب الهلال، ديسمبر ١٩٨٠، العدد ٣٥٠.

٥- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنّة والآثار وأقوال العلماء؛ لابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية الحنبلي(ت٧٥١)، دار الفكر ، عمان، الأردن، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥م، تحقيق: عبد الفتاح محمود عمر.

٦- **مدارج السالكين بين منزل إياك نعبد وإياك نستعين؛ لابن القيم الجوزية**، لابن قيّم الجوزيّة،محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله الحنبلي(ت٧٥١)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤- ١٩٩٤م، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي .

٧- **مكائد الشيطان في الوسوسة وذمُّ الموسوسين؛ لابن القيّم**، دار الكتب العلميّة ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م.

تاسعاً- مصادر الفقه الإسلامي:

١- **الأم؛ للشافعي**، محمد بن إدريس(ت٢٠٤)، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٤١٨-١٩٩٣م، خرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمود مطرجي.

٢- **بدائع الصنائع؛ للكاساني**،علاء الدين الكاساني(ت٥٨٧)، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٢م.

٣- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛ للقرطبي** ، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي(ت٥٩٥)، دار الفكر ، بيروت .

٤- **الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي**(وهو: شرح مختصر المزني)؛ **للماوردي**، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٤-١٩٩٤م، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود .

٥- **الدر المختار في شرح تنوير الأبصار**(متن كتاب رد المحتار لابن عابدين " محمد أمين") لعلاء الدين **الحصكفي**؛ محمد بن علي بن محمد الحصيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥-١٩٩٤م، تحقيق: عادل أحمد عبد الجواد و علي محمد معوّض.

٦- **فتح القدير**؛ (على الهداية شرح بداية المبتدي؛ للمرغيناني)؛ **لابن الهمام**،محمد بن عبد الله بن عبد الوهاب الحنفي(ت ٦٨١)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩-١٩٧٠م.

٧- **اللباب في شرح الكتاب**؛الشيخ عبد الغني **الغنيمي** الدمشقي الميداني الحنفي(ت ٤٢٨)،حققه وضبطه وعلق حواشيه:محمود أمين النواوي المفتش بالأزهر.

٨- **المجموع شرح المهذب ؛للنووي**، أبي زكريا محي الدين بن شرف، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥-١٩٩٥م.

٩- **المغني؛ لابن قدامة المقدسي**، عبد الله بن أحمد بن قدامة(ت٦٢٠)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥.

١٠- **المهذب؛ للشيرازي**،أبو اسحاق علي الركبي(ت٤٧٦) ، مطبوع مع المجموع للإمام النووي، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥-١٩٩٥م.

١١- **الموطأ؛ لمالك بن أنس** أبو عبد الله الأصبحي(ت١٧٩)،دار إحياء التراث العربي، مصر ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي .

١٢- **الهداية شرح البداية**(مع فتح القدير)؛ **للمرغيناني**، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، أبو الحسن(ت٥٩٣) مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩-١٩٧٠م.

عاشراً- مصادر القواعد الفقهيّة:

١- **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية؛ للسيوطي**، عبد الرحمن بن أبي بكر(ت٩١١)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية سنة١٤١٤-١٩٩٣م، تحقيق:محمد المعتصم بالله البغدادي.

٢- **الأشباه والنظائر**(وبحاشيته : نزهة النواظر على الأشباه والنظائر؛ لابن عابدين)؛ **لابن النجيم**، زين الدين بن إبراهيم الحنفي(ت٩٧٠)، دار الفكر ، دمشق، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣- ١٩٨٣م

٣- **شرح القواعد الفقهية ، الزرقا**، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا(ت١٣٥٧)، دار القلم ، دمشق، الطبعة الثانية سنة١٤٠٢٢-٢٠٠١م، بقلم: مصطفى أحمد الزرقا.

٤- **شرح مجلة الأحكام العدلية؛ لسليم رستم باز** ، اللّبناني(ت ١٣٣٨)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٦م.

٥- **الفوائد الجَنِيَّة في الأشباه والنظائر على مذهب الشافعيّة؛ للفاداني** ، محمد ياسين بن عيسى المكي، أبو الفيض(ت١٤١٠)، دار البشائر، بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٦م.

٦- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**؛للعز بن عبد السلام، أبي محمد عبد العزيز بن عبد السلام السلمي(ت٦٦٠)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧- **المدخل الفقهي العام؛ للزرقا**، مصطفى أحمد بن محمد الزرقا(ت١٤٢٠)، مطبعة طربين، دمشق، الطبعة التاسعة (و العاشرة) سنة ١٩٦٨م.

الحادي عشر- كتب المعاجم:

١- **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لفيروزآبادي**، محمد بن يعقوب(ت٨١٧)، بيروت: المكتبة العلميَّة(١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م) .

٢- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز؛ للفيروز آبادي، محمد بن يعقوب(ت٨١٧)، المكتبة العلميّة ، بيروت، تحقيق : محمد النجار.

٣- **تاج العروس من جواهر القاموس**؛ لمحمد مرتضى **الزبيدي**، دار مكتبة الحياة، بيروت ، لبنان.

٤- **تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح)**؛ لإسماعيل بن حماد، أبو نصر **الجوهري** (ت ٣٩٣)،دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٧٩م، الطبعة الثانية، تحقيق: أحمد عبد الغفور.

٥- **التعريفات** ؛ علي بن محمد بن علي **الجرجاني**، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥ تحقيق : إبراهيم الأبياري .

٦- **تفسير التحرير والتنوير؛ لابن عاشور**، الشيخ محمد الطاهر.

٧- **تهذيب اللغة؛ للأزهري**، محمد بن أحمد ، أبو منصور(٣٧٠)،الدار المصرية للتأليف والترجمة، تحقيق : عبد السلام هارون.

٨- **التوقيف على مهمات التعاريف (التعاريف)**؛محمد عبد الرؤوف **المناوي**، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق،الطبعة الأولى١٤١٠،تحقيق : د. محمد رضوان الداية .

٩- **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة** ؛ زكريا بن محمد بن زكريا **الأنصاري** أبو يحيى، دار الفكر المعاصر - بيروت ،الطبعة الأولى سنة ١٤١١، تحقيق : د. مازن المبارك .

١٠- **الفروق اللغوية؛ للعسكري**، الحسن بن عبد الله بن سهل، أبو هلال (ت٣٩٥)، دار الكتب العلمية ، بيروت، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠.

١١- **القاموس المحيط**؛ لمحمد بن يعقوب **الفيروزآبادي** (ت٨١٧)، دار الفكر ، بيروت، سنة ١٩٩٥، ضبط وتوثيق: يوسف البقاعي..

١٢- **كتاب العين**؛ لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد **الفراهيدي**، دار ومكتبة الهلال، تحقيق : د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي .

١٣- **لسان العرب**؛ محمد بن مكرم **بن منظور** الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت ،الطبعة الأولى.

١٤- **المحيط في اللغة ؛ للصاحب** ، إسماعيل بن عباد أبو القاسم،عالم الكتب ، بيروت، ١٩٩٤م، الطبعة الأولى، تحقيق: محمد آل ياسين.

١٥- **مختار الصحاح** ؛ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر **الرازي**، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، طبعة جديدة ، ١٤١٥ - ١٩٩٥ تحقيق : محمود خاطر القاهرة، دار المعارف(١٩٧٣م).

١٦- **مختار الصحاح** ؛ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر **الرازي**، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، طبعة جديدة ١٤١٥ - ١٩٩٥ تحقيق : محمود خاطر القاهرة: دار المعارف(١٩٧٣م).

١٧- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛للفيومي**، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، الناشر: المكتبة العلمية – بيروت.

١٨- **معجم البلدان؛ لياقوت الحموي**، ياقوت بن عبد الله الرومي، أبو عبد الله(ت٦٢٦)، دار صادر بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٥.

١٩- **المعجم الوسيط؛ لإبراهيم أنيس ورفاقه**، المكتبة الإسلاميّة ، تركيا.

٢٠- **معجم متن اللغة** ، **لأحمد رضا** بن إبراهيم بن حسين العاملي(ت١٣٧٢) ، دار الحياة ، بيروت سنة ١٩٩٥.

٢١- **معجم مفردات القرآن الكريم؛ للراغب الأصفهاني**، الحسين بن محمد بن المفضل(ت٥٠٢)، دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق: نديم مرعشلي.

٢٢- **معجم مقاييس اللغة، ابن فارس**، أحمد بن فارس، (٣٨٩هـ)، القاهرة: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي. ١٣٦٦هـ.

٢٣- **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم؛ للتهانوي** ،محد بن علي بن محمد الفاروقي(ت١١٥٨)، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٦م.

٢٤- **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين؛ د. رفيق عجم**، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٨م.

فهرست الموضوعات

المقدمة ٢

مشكلة البحث... ٤

أهمّيّة البحث وهدفه ٥

ميَّزة البحث ٥

منهجيّة البحث ٧

خطة البحث ١١

الفصل التمهيدي

العقل في ضوء التصوّر الإسلامي

المطلب الأول- منزلة العقل في الإسلام... ٢١

المطلب الثاني- مجالات العقل وحدوده في المنظور الإسلامي............................ ٢٥

المطلب الثالث- حكم النظر بالعقل في الشرع ٢٧

المطلب الرابع- حكم التعبد بأحكام العقل ٢٩

المطلب الخامس- موافقة الشريعة للنظر الفلسفي والمنطقي............................ ٣٣

الفصل الأول

العقل وقوانينه الفكريّة

المبحث الأول- التعريف بالعقل وماهيّته ٤٠

المطلب الأول- التعريف بالعقل ٤٢

المطلب الثاني- طرق معرفة العقل ٤٩

المطلب الثالث- موضوع العقل ٥٥

المطلب الرابع- وظيفة العقل (المدرك الوظيفي للعقل) ٥٦

المطلب الخامس- المدركات الذهنيّة ومراتبها ٥٨

الفقرة الأولى - طرق المدركات الذهنيّة ومراتبها ٥٨

الفقرة الثانية- مستويات الإدراك العقلي في المعرفة ٦٠

المطلب السادس -أعمال العقل الاستنباطية والاستدلالية.. ٦٥

المبحث الثاني- موازين العقل (القواعد العقليّة) ٦٨

تمهيد- حول مفهوم الميزان العقلي ٧٠

المطلب الأول- طرق العقل في إصدار الحكم ٧١

أولاً- المعقول (الدلالة العقليّة) ٧٢

ثانياً – الدلالة المنطقيّة الفكريّة ٧٣

المطلب الثاني- أقسام القواعد العقليّة ٧٧

القسم الأول - الموازين الفطرية العقليّة (البديهيات) ٧٩

أولاً- المفاهيم المنشئة للموازين العقليّة الفطريّة ٧٩

النوع الأول- مفاهيم التصوّر الفكري ومبادئه.............. ٨٠

١- المفهوم والماصدق ٨٠

٢- مفهوم الجزئي والكلّي ٨٠

٣- الكلّيات الخمسة ٨١

٤- الدلالات ٨٢

٥- النسب....................................... ٨٢

٦- المقولات العشر(كليّات المعاني)............ ٨٥

٧- مفهوم التعريف............................... ٨٨

النوع الثاني — مفاهيم التصديق العقلي ٩١

١- مفهوم القضيّة ٩١

٢- مفهوم الكمّ في القضيّة......................... ٩٢

٣- مفهوم الكيف في القضيّة........................ ٩٣

٤- أنواع القضايا................................ ٩٣

٥- مفهوم الاستغراق في القضايا.................. ٩٨

٦- مفهوم اللزوم في القضيّة........................ ٩٩

٧- مفهوم الجهة في القضايا...................... ١٠٢

٨- مفهوم الأحكام العقليّة(الواجب والممكن

والمستحيل)................................ ١٠٣

ثانياً- قواعد البديهيّات العقليّة (الموازين العقليّة الثابتة)........... ١٠٤

القسم الثاني - قواعد عقليّة مستنبطة ١٠٧

أولاً- المسلّمات العقليّة.. ١٠٨

ثانياً - القواعد العقليّة المستنبطة من المفردات المعرفيّة والعمليّات

العقليّة.. ١١٠

١- العادة ١١٠

٢- ما يتوصل إليه العقل من قواعد مستنبطة من خلال
عملياته الذهنية الاستنباطية ١١٠
٣- الأحكام المتوصل إليها عن طريق الحجّة العقليّة
(البرهانيّة) ١١٠
٤- الأحكام المتوصل إليها عن طريق الحجّة
الجدليّة.................................... ١١١
٥- المصلحة ١١١
٦- مفهوم الإعجاز ١١٢
٧- العلّة ١١٣
٨- الغاية ١١٣
المطلب الثالث- العمليّات العقليّة الاستدلاليّة ١١٥
القسم الأول- الاستدلال المباشر.................................. ١١٧
أولاً – التقابل ١١٧
١- التناقض ١١٧
٢- التضاد ١١٨
٣- الدخول تحت التضاد ١١٨
٤- التداخل ١١٩
ثانياً- العكس ١٢٠
القسم الثاني- الاستدلال الغير مباشر ١٢١
أولاً- الاستقراء ١٢١
ثانياً- القياس ١٢٤
- لواحق القياس العقلي ١٢٧
قياس العلّة ١٢٧

قياس الدلالة ١٢٧

العلاقة بين القياس العقلي والشرعي والفرق بينهما..... ١٢٨

حكم العمل بالقياس العقلي في الشرع............. ١٢٩

ثالثاً- التمثيل ١٣١

المبحث الثالث- الحجج العقليّة ١٣٦

المطلب الأول- تعريف الحجّة ١٣٧

المطلب الثاني- أنواع الحجج ومراتبها ١٣٧

أ - الحجّة البرهانيّة ١٣٧

ب - الحجّة الجدليّة ١٣٨

ج- الحجّة الخطابيّة ١٣٨

ح - الحجّة الشعريّة ١٣٩

د- الحجّة الباطلة القائمة على الغلط أو المغالطة ١٣٩

- ما يحتاج إليه لدى إقامة الأدلّة ١٤٠

الفصل الثاني

اعتبار العقل ودلالته في إثبات مصادر التشريع المتفق عليها

تمهيد- الدلالة العقليّة وفق منهج علماء الأصول ١٤٦

المبحث الأول – اعتبار العقل ودلالته في إثبات المصدريّة التشريعيّة للقرآن الكريم ١٤٨

تمهيد – في تعريف القرآن الكريم ١٤٩

المطلب الأول- الأسباب الدافعة للعقل بإقرار حاجته للقرآن الكريم كمصدر تشريعي ١٥٢
الفقرة الأولى- أسباب تختص بالإنسان ذاته.............................. ١٥٢
أولاً- محدودية التفكير البشري ١٥٢
ثانياً- حاجة الإنسان لنظام يضبط علاقات مجتمعه ١٥٥
ثالثاً- القانون الوضعي لا يعالج كوامن النفس ورغباتها........... ١٥٥
رابعاً- حاجة البشر للكتاب الإلهي الذي يحفظ قانون الإله الخالق.. ١٥٥
الفقرة الثانية- أسباب تختص بالقران الكريم.............................. ١٥٦
أولاً- القرآن الكريم خبر صادق، والخبر الصادق مصدرٌ معرفيٌّ لدى العقل ١٥٦
ثانياً- القرآن الكريم دستور حياة البشر ١٥٧
النقطة الأولى: إقرار العقل بدور القرآن الكريم في إيضاح العلاقة بين الخالق والمخلوق ١٥٧
النقطة الثانية – دور القرآن الكريم في تفعيل الآداب الإنسانية لدى الإنسان ١٥٨
النقطة الثالثة – دور القرآن الكريم في تحقيق مصلحة الإنسان. ١٦١
المطلب الثاني- الأدلة المنطقيّة المعتبرة في إثبات مصدريّة القران ١٦٣
الفقرة الأولى: القرآن الكريم خبر صادق في ميزان العقل................. ١٦٣
الفقرة الثانية: ميزان الإعجاز.. ١٧٣
أولاً- الإعجاز العقلي ١٧٣
ثانياً- أنواع الإعجاز بالنسبة للعقل ١٧٤
ثالثاً- شروط الإعجاز العقلي ١٧٦

المبحث الثاني- اعتبار العقل ودلالته في إثبات المصدريّة التشريعيّة للسنّة المطهرة ١٨٢

تمهيد : السنّة المصدر الثاني من مصادر التشريع.............................. ١٨٣
المطلب الأول- تعريف حول السنّة المطهرة ومكانتها ١٨٣

أولاً- التعريف بالسنّة ١٨٣

ثانياً- مكانة السنّة ومرتبتها من القرآن الكريم ١٨٥

الناحية الأولى – رتبة السنّة من حيث الرجوع إليها ١٨٥

الناحية الثانية – رتبة السنّة من حيث اعتبار ما ثبت فيها من أحكام ١٨٦

المطلب الثاني- الأسباب الدافعة للعقل بإقرارحاجته للسنّة المطهرة كمصدر تشريعي
.... ١٩٠

أولاً- حاجة الناس إلى الرسل ١٩٠

ثانياً- الحاجة إلى بيان معاني النصّ الإلهي ١٩٢

المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات مصدريّة السنّة المطهرة في تشريع الأحكام
أولاً- الاستدلال بمحدودية العقل البشري.............................. ١٩٣
ثانياً- دلالة التلازم البيّن على بيان السنّة لمجمل القرآن الكريم ١٩٤
ثالثاً- السنّة المطهرة خبر صادق معتبر في ميزان العقل..................... ١٩٥
الاستدلال بجوهر الرسالة ومبادئها ١٩٥
الاستدلال بشخصيّة الرسول وصفاته ١٩٥
الاستدلال بمبدأ الإعجاز العقلي على صدق الرسول ١٩٧
الاستدلال بمبدأ قبول الخبر.. ١٩٨

المبحث الثالث- اعتبار العقل ودلالته في إثبات المصدريّة التشريعيّة للإجماع................. ٢٠٧

المطلب الأول - مفهوم الإجماع ؛ تعريفه، وأنواعه.......................... ٢٠٨

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في كون الإجماع مصدراً مشرعاً............. ٢١٢

المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة المعتبرة في إثبات مصدريّة الإجماع........... ٢١٣

المبحث الرابع - اعتبار العقل ودلالته في إثبات المصدريّة التشريعيّة للقياس ٢١٩

المطلب الأول- تعريف حول القياس الشرعي.. ٢٢٠

المطلب الثاني – الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة القياس، وبيان الحاجة إليه....... ٢٢٢

أولاً- أدلّة المذهب القائل باستحالة وقوعه عقلاً............................ ٢٢٢

ثانياً – أدلّة أصحاب المذهب الثاني القائلين بوجوب التعبّد به عقلاً ٢٢٢

ثالثاً- أدلّة المذهب القائل بجواز التعبّد به عقلاً، إلاّ أنّه لم يرد التعبّد به شرعاً،

بل ورد الشرع بحظره ٢٢٣

رابعاً- أدلّة الجمهور القائلين بجواز التعبّد به عقلاً ووقوعه شرعاً ٢٢٣

الفصل الثالث

اعتبار العقل ودلالته في إثبات مصادر التشريع المختلف فيها:

المبحث الأول- اعتبار العقل ودلالته في الاستصلاح كمصدر تشريعي للأحكام ٢٢٩

تمهيد- مكانة المصلحة في الشرع... ٢٣٠

المطلب الأول- مفهوم المصلحة وأقسامها ٢٣١

أولاً- تعريف المصلحة.. ٢٣١

ثانياً- أقسام المصلحة.. ٢٣١

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في النظر إلى المصالح في الأحكام................ ٢٣٤

المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستصلاح كمصدر تشريعي

للأحكام... ٢٣٦

أولاً- الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها النفاة لمصدريّة الاستصلاح......... ٢٣٦

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة التي استند إليها القائلين بمصدريّة الاستصلاح........٢٣٧
المبحث الثاني- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستحسان كمصدر تشريعي للأحكام ٢٤١
المطلب الأول- التعريف بالاستحسان ٢٤٢
أولاً- تعريف الاستحسان.. ٢٤٢
ثانياً- أنواع الاستحسان.. ٢٤٤
المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة لمصدرية الاستحسان.......................... ٢٤٥
المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستحسان كمصدر تشريعي ..٢٤٦
المبحث الثالث- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستصحاب كمصدر تشريعي للأحكام ٢٤٨
المطلب الأول- تعريف حول مفهوم الاستصحاب ٢٤٩
أولاً- تعريف الاستصحاب.. ٢٤٩
ثانياً- أنواع الاستصحاب ومذاهب العلماء في الأخذ به.............. ٢٥٠
المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة لمصدرية الاستصحاب ٢٥٢
المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الاستصحاب كمصدر تشريعي:
أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند من احتجَّ بالاستصحاب مطلقاً.............. ٢٥٤
ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من احتجَّ بالاستصحاب في النفي دون الإثبات. ٢٥٥
ثالثاً- الأدلّة المنطقيّة عند نفاة العمل بالاستصحاب مطلقاً............ ٢٥٦
رابعاً- الأدلّة المنطقيّة عند من قال باستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.. ٢٥٧
خامساً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم حجيّة استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع ٢٥٧

المبحث الرابع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة العرف كمصدر تشريعي للأحكام: ٢٦٠

المطلب الأول- التعريف بالعرف ٢٦١

أولاً- معنى العرف ، وتحرير المراد منه................................ ٢٦١

ثانياً- أقسام العرف.. ٢٦٣

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في اعتبار مصدريّة العرف ٢٦٥

المطلب الثالث- الدلالات المنطقيّة في إثبات حجيّة العرف كمصدر تشريعي للأحكام ٢٦٧

المبحث الخامس- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة قول الصحابيّ في استنباط الأحكام.. ٢٧٠

المطلب الأول- التعريف بمذهب الصحابي ٢٧١

أولاً- المراد بمذهب الصحابي، وتحرير محل النزاع.......................... ٢٧١

ثانياً- حال الصحابيّ الذي يحتجّ بقوله، ومذاهب العلماء فيه.......... ٢٧٢

المطلب الثاني- الأدلّة المنطقيّة في إثبات حجيّة الأخذ بمذهب الصحابي....... ٢٧٤

أولاً- الدلالات المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل بمذهب الصحابي مطلقاً.. ٢٧٤

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل به إذا خالف القياس.. ٢٧٥

ثالثاً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى وجوب العمل بمذهب الصحابي فيما لا يدرك بالرأي.. ٢٧٥

رابعاً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى نفي العمل بمذهب الصحابي مطلقاً.. ٢٧٥

المبحث السادس- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة إجماع أهل المدينة ٢٧٩

المطلب الأول- المراد بإجماع أهل المدينة ، وتحرير محل النزاع.................... ٢٨٠

المطلب الثاني — دور العقل واعتباره في إثبات حجيّة إجماع أهل المدينة ٢٨٢

أولاً- الدلالات المنطقيّة عند من أخذ بحجيّة إجماع أهل المدينة......... ٢٨٢

ثانياً- الدلالات المنطقيّة عند الجمهور في عدم الأخذ بحجيّة إجماع أهل المدينة.. ٢٨٣

المبحث السابع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة شرع من قبلنا كمصدر تشريعي للأحكام

المطلب الأول- موقف الشريعة الإسلاميّة من الشرائع السابقة، وتحرير محل النزاع. ٢٨٧

المطلب الثاني- الأدلّة المنطقيّة في حجيّة الأخذ بشرع من قبلنا ٢٨٩

أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى العمل بحجيّة شرع من قبلنا ٢٨٩

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى عدم الأخذ بمصدرية شرع من قبلنا... ٢٩٠

المبحث الثامن- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة مبدأ سدّ الذرائع كمصدر تشريعي للأحكام ٢٩٤

المطلب الأول- معنى سدّ الذريعة ، وتحرير محل النزاع ٢٩٥

أولاً- المعنى العام للذريعة... ٢٩٥

ثانياً- أقسام الذرائع بالمعنى العام.. ٢٩٥

ثالثاً- المعنى الخاص للذريعة، وتحرير محل النزاع............................ ٢٩٧

المطلب الثاني- الحاجة المنطقيّة في اعتبار مبدأ " سدّ الذرائع".................. ٢٩٨

المطلب الثالث- الأدلّة المنطقيّة عند من أخذ بمبدأ سدّ الذرائع................ ٢٩٩

المبحث التاسع- اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة الاستقراء كمصدر تشريعي للأحكام

المطلب الأول- مفهوم الاستقراء ٣٠٢

أولاً- تعريف الاستقراء ٣٠٢

ثانياً- أنواع الاستقراء ٣٠٢

ثالثاً- عمل الاستقراء في إفادة الأحكام........................ ٣٠٣

المطلب الثاني- الأدلّة المنطقيّة على حجيّة الاستقراء.................. ٣٠٤

الفصل الرابع

اعتبار العقل ودلالته في إثبات حجيّة مصادر التشريع الاستئناسيّة:

تمهيد- في معنى الأدلة الاستئناسيّة.. ٣١٣

المبحث الأول- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ "بمبدأ أقل ما قيل" كمصدر استئناسي تشريعي

المطلب الأول- تعريف أقل ما قيل ٣١٥

أولاً- تعريف الأقل لغةً ٣١٥

ثانياً- تعريف " أقل ما قيل " اصطلاحاً........................ ٣١٥

ثالثاً- شروط الأخذ بأقل ما قيل........................ ٣١٦

رابعاً- مذاهب العلماء في الأخذ بأقلّ ما قيل ٣١٧

المطلب الثاني- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بأقل ما قيل ٣١٩

أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم الأخذ بأقلّ ما قيل كمصدر استئناسي.. ٣١٩

ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بالأخذ بأقل ما قيل كمصدر استئناسي.. ٣٢٠

- أدلّة مشابهة لمبدأ أقلّ ما قيل، والدلالة العقليّة عليها:

أولاً- الأخذ بالأخفّ، ودلالة العقل في حجيّته ٣٢٣

المطلب الأول- التعريف بالأخذ بالأخفّ، ومذاهب العلماء في الأخذ به..... ٣٢٣

المطلب الثاني- اعتبار العقل و دلالته في إثبات حجيّة الأخذ بالأخفّ كمصدر استئناسي ٣٢٥

أ- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى الأخذ بالأخفّ.............. ٣٢٥

ب- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى عدم الأخذ بالأخفّ........... ٣٢٥

ثانياً- الأخذ بالأشقّ ٣٢٦

ثالثاً – الأخذ بالأكثر ٣٢٦

المطلب الأول- تعريف الأخذ بالأكثر ، ومذاهب العلماء في الأخذ به....... ٣٢٦

المطلب الثاني- الأدلّة المنطقيّة عند من ذهب إلى الأخذ بالأكثر دليلاً يستأنس به.. ٣٢٧

رابعاً – الأخذ بالأوسط.. ٣٢٨

المبحث الثاني- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بالإلهام كمصدر استئناسي تشريعي..... ٣٣٠

المطلب الأول- التعريف بالإلهام وضوابطه ٣٣١

أولاً- التعريف بالإلهام ٣٣١

ثانياً- فوائد الإلهام ٣٣٢

ثالثاً- ضوابط الإلهام ٣٣٣

الفقرة الأولى- ضوابط الإلهام بالنسبة للملهم ٣٣٣

الفقرة الثانية- ضوابط الإلهام بالنسبة للإلهام نفسه ٣٣٤

المطلب الثاني- الأدلة المنطقيّة في حجيّة الأخذ بالإلهام كمصدر تشريعي استئناسي.. ٣٣٦
أولاً- الأدلّة المنطقيّة عند النافين لحجيّة الإلهام مطلقاً ٣٣٦
ثانياً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بحجيّة الإلهام مطلقاً ٣٣٨
ثالثاً- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بحجيّة الإلهام في حقّ الملهم فقط........ ٣٤٠

المبحث الثالث- اعتبار العقل ودلالته في الأخذ بالاحتياط كمصدر استئناسي تشريعي.

المطلب الأول — التعريف بالاحتياط ٣٤٦
الفقرة الأولى : تعريف الاحتياط ٣٤٦
الفقرة الثانية — أنواع الاحتياط.. ٣٤٨
أولاً- الاحتياط المحمود ٣٤٨
ثانياً- الاحتياط المذموم ٣٥١
الفقرة الثالثة — ضوابط الاحتياط... ٣٥٢
الفقرة الرابعة- آراء المذاهب في الأخذ بالاحتياط.......................... ٣٥٥
المطلب الثاني- اعتبار العقل ودلالاته في إثبات حجيّة الاحتياط كمصدر استئناسي في التشريع ٣٥٦
الفقرة الأولى — الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بالأخذ بالاحتياط............ ٣٥٦
الفقرة الثانية- الأدلّة المنطقيّة عند القائلين بعدم الأخذ بالاحتياط......... ٣٥٧

خاتمة الكتاب ٣٦٢

الفهارس ٣٦٧
فهرس الآيات القرآنية ٣٦٧
فهرس الأحاديث النبوية ٣٧٢
فهرس القواعد الفقهية ٣٧٤
فهرس الأعلام ٣٧٥
فهرس المصادر ٣٨٢
فهرس الموضوعات ٤٠٣